عبد العزيز بن عبد الله

الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب

دار الغرب الإسلامي
ص. ب 113/5787 بيروت لبنان

عبد العزيز بن عبد الله

الفلسفة والأخلاق
عند ابن الخطيب

الفلسفة والأخلاق
عند ابن الخطيب

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية
1983 م / 1403 هـ

المقدّمة

ابن الخطيب وابن زيدون فيلسوفان توأمان

إن من الصعب إن لم يكن قريباً من المستحيل الكشف عن مواقع الحس المشترك أو مصادر الشعور الفياض النابعين كلاهما من الوجدان الذي هو جزء من الفطرة أو اللاشعور أو الوعي الباطني أو ما شئت من تسميات تنم عن حيرة البشرية وعدم إدراكها لتلك الوحدة التي تطبع كل هذه الملكات والتي هيَ كمينة في سر الإنسان وباطنه فالشاعرية قد تكون مظهراً لرجحان جانب ملكة الوجدان على ملكات أخرى أعلق بالفكر أو العقل ولكن الواقع أن الشاعرية الحق هي الشعور المنطلق من مقومات التوازن في الإنسان بين كل الملكات والسر في هذا الخبط هو أن الناس استأنسوا ـ وعلى رأسهم الفلاسفة ـ بالتفرقة بين العقل والروح والقلب والنفس والضمير في حين أنها مجرد مجالي وملكات لمسمى واحد هو تلك اللطيفة الرقيقة الدقيقة التي يصفها الغزالي بأنها «ربانية» والتي تعتبر عند كل من الشاعر والفيلسوف منطلقاً للوجدان والعقل المتوازنين المتكاملين.

فالإنسانية الكاملة هي الإنسانية النابعة من العناصر المتكاملة.

ويرى كوليردج (Coleridge) ان الشاعر لا يكون عظيمًا إلا إذا كان فيلسوفاً فأشرقت نفسه بدرر الحكمة وترقرقت في شعره متبلورة في تواكب وتساوق بين خلجات القلب ونوازع العقل وملابسات العصر فالشعر إذن فلسفة تنتجع الانتظام في واقع الحياة وحكم الأحداث وتيارات المجتمع وللشعر نبرات

تنطلق من أوتار الوجدان فإذا طبعته البيئة بميسمها الحي ومنطقيتها الإنسانية كانت ذرات الوجدان انبثاقة فطرية كيفت فلسفة الشاعر.

وكذلك كـان ابن زيدون كـما كان بعـده ابن الخطيب! فيضـاً من الانطباعات ونبعاً من النبضات تأرجحت بين قدسية الانسجام وحضيضية الارتسام وتبلورت معطياتها في وصف رائع دقيق لملابسات العصر ورجات الحضارة العربية في منصهر السياسة الأندلسية التي استعر أتونها بين مناقضات أمراء الطوائف أمثال بني زيري في غرناطة وبني صمادح في المرية وبني جهور في قرطبة وبني عبّـاد في إشبيلية وبني ذي النون في طليطلة وبني الأفطس في بطليوس وبني هود في سرقسطة وبني رزين في السهلة ومجاهد العامري بدانية.

عايش أحمد بن عبد الله بن زيدون هذه الأحداث بعد أن ولد في الرصافة عام 394 هـ فتقلب بين السفارة والوزارة وذاق الأمرين من حياة البلاطات التي أترعتها فوضى الأخلاق آنذاك بالملذات المريبة العابرة فأقبل على مجالس الغناء ومخادع النساء في خلاعة تتخللها فترات من الانابة بحكم الإرث الأسروي تارة والموقع بين الأمراء والعلماء تارة أخرى حيث تبرق من طيات النفس لواعج الأسى الصادق والإشراق الغامر فيشع السر أو الباطن بأرق الأحاسيس غير أن الموكب النفساني لا يلبث أن يتأزم في تلوين يبرز سطحية التمكين وفي عربدة الزهو والخيلاء والفخر بين جنبـات الريـاض والغياض فيبدأ اللسان وينتشر الهجاء وتقاسي ولادة بنت المستكفي من هذا النزق:

بعد حب ملك الأنفاس واستهلك النفائس

وفي أثناء هذا وذاك يفزع شاعرنا إلى مراتع الصبا والأنس بقرطبة ملجأ الفارين:

معـاهـد لـذات وأوطـان صبـوة　　أجلت المعلى في الأماني بها قدحا
وما انفك جوفي بالرصافة مشعري　　دواعي ذكر تعقب الأسف البرحا

ولكنه يظل في نزول وصعود عقوداً من السنين وأخيراً يلفظ النفس غب

رجات وهزات في غمرة الأسى بإشبيلية مهبط المتعة ومنطلق المجون عام 463 هـ بعد أن كان يوسف بن تاشفين قد وطد الأمن والوحدة في العدوة الجنوبية وخاصة مدينة فاس قبل ذلك بسنة واحدة (عام 462 هـ) ما لبث أن هب بعدها تلبية لاستصراخ الأندلس ضد اقتطاع المسيحيين كفاف الفردوس وتسابق الأمراء المسلمين إلى خطب ود فرناند والفونس السادس وباقي زعماء الصليب في قشتالة وليون.

نعم وجد ابن زيدون نفسه منذ مقتبل العمر في تضامين مجتمع اختلط فيه حابل الأجناس من عرب وأفارقة وأسبان وألمان وإيطاليين بنابلهم وارتبطت الأندلس بالشرق في بعض طفراتها في شتى مجالات الفكر ولكنها اتسمت في الأدب والعلم والفلسفة بألوان وشيات جمعت بين التحرر والتزمت فحرقت كتب الفلسفة ثم ما فتئت أن انطلقت من قيودها متأرجحة في ازدواج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني تحت تأثير خريجي جامعة قرطبة بزعامة ابن حزم وقد نهل ابن زيدون من هذا النبع فصبغت جامعة قرطبة عقله وشذبت شعوره وأحاطته بهالة ارتسم شعاعها التقليدي في أسلوبه ونبرات شعره:

ونجدني علم توالت فنونه   كما يتوالى في النظام سخاب

وكان هذا اللون من التفكير يقتم وينفتح في مصادر شاعرنا وموارده في مقوله نظمًا ونثراً وكأنه مرآة انعكست عليها صور من ثقافة العصر في الحديث والفقه والأصول والسنة والفلسفة والكون والفساد والجوهر والعرض والطب والتاريخ واللغة والأدب والغزل والمديح والاستعطاف والاستعناف فبلغ الذروة في الشعر ومزج أحاسيسه الغامرة بمكنون الحب ورحيق الرشفات وزهرة الدنيا ورغد العيش بزهد مفتعل وفكر تقليدي مخلخل وأخيراً انهار كيانه المتماسك تحت ضغطة الارتياع بنوازع اللوعة وهجران الحبيب والانصياع لنوائب الدهر في غياهب السجون.

ظل ابن زيدون في خضم العصبيات العنيفة بين المضريين كبني حمود والقحطانيين كبني عباد ميالاً إلى صنهاجة الأطلس الأوسط وزناتة السهول:

يراجم من صنهاجة وزناتة   بمثل نجوم القذف مثنى وموحدا

ولكن في غير عصبية الصقالبة الأعلاج لأن الصراع لم يكن بالأندلس سلالياً عنصرياً عرقياً وإنما كان امتداداً لمجاذبات بين القبائل العربية خففـ الإسلام من لأوائها لأن الأندلس ظلت مع المغرب العربي شقاً غربياً طبعه الإسلام ووسمته العروبة في بوتقة انصهرت فيها كل المعطيات.

كانت الثقافة الشرقية هي المنوال الذي حاك عليه رجالات الفكر وإذا تتبعنا لدى ابن زيدون أشتات التراثين الشرقي والغربي أسلوباً ونزعة وروحاً لاحظنا وحدة الجوهر أدباً وفلسفة واجتماعاً بل ومنهجية وعقلية مع فروق لا تنفذ إلى الأعماق ومردها مقتضيات اللون المحلي والشيات الجهوية والغريب أن العنصر اللاتيني نفسه انصهر وذاب في مشاعر العبقرية العربية فانطلقت الوجدانيات والعقلانيات معاً في مسار عربي أداته لغة الضاد وإطاره تراث وحد الإسلام مقوماته توحيداً حدا اللاحق إلى مزيد من الاقتباس من السابق فتبلور هذا الاحتذاء في تبنيات شاملة لشتى مجالى حضارات «بردا» والنيل والرافدين والحرمين فكان لابن زيدون نصيب الأسد في هذه الصهرة عندما لقب ببحتري الأندلس كما لقب ابن هاني بمتنبي المغرب وجمدة بخنسائه.

وسار هذا الاحتذاء خطوة أعمق فنافس الأخ أخاه الأكبر واتسمت هذه الطفرة أحياناً بسمة التخلص من التبعية الفكرية للشرق مسايرة للاستقلالية السياسية التي بلغت حد الانفصال، وكان لابن سبعين في عقلانيته الصوفية ولابن حزم في مفاضلاته ولابن بسام في ذخيرته الأثر البليغ في تكييف هذا النوع الجديد من التباري فتحدى ابن بسام «يتيمة الدهر» للثعالبي ونافس أبو الفرج الجياني بكتابه (الحدائق) (كتاب الزهرة) للأصفهاني وبارى ابن زيدون بكتابه «التبيين» في خلفاء بني أمية بالأندلس كتاب «التعيين» في خلفاء الشرق للمسعودي[1].

ثم حقق الأندلسيون خطوة جديدة أعمق وهي ابتكار منهجيات طريفة في البحث العلمي والترجمة والنشر فظهر في خصوص ما يهم شاعرنا أسلوب ابتداعي تبلور في التحلل من قيود الوزن في الموشحات والأزجال فكانت

(1) النفح ج 2 ص 123

مبادرة مهدت للشعر الحر أو المرسل دون مساس بروعة وأصالة الشعر الكلاسيكي هذا بينما ظل التقليد سافراً في أبسط العناصر وقد قلد ابن شهيد الهمذاني حذو النعل بالنعل في «مقامته الإبليسية» وغيرها ولكن الأسلوب المرسل في كتابه «التوابع والزوابع» وكذلك في «طوق الحمامة» كان حقاً فلتة من فلتات ذلك العصر وقد عايش ابن زيدون هذه الطفرات التي لم يكد يشرف القرن الخامس على التمام حتى استوثقت فيها معالم استقلال فكري برز به المغرب والأندلس في شتى مجالات المعرفة حتى أمكن للدكتور لوكلير صاحب (تاريخ طب العرب) أن يقيم نتاج الفكر العلمي المغربي آنذاك ويصفه بأنه كان أشد عمقاً منه في باقي الأقطار الإسلامية (ج 1 ص 407) ويعلل «لوكلير» هذه الانتفاضة بما حققه الفكر من تحرر لم يسبق له مثيل في ظل المرابطين والموحدين وإن كان المغرب العربي قد عرف قبيل ذلك في شخص خلف بن عباس الزهراوي أعظم طبيب في الجراحة العربية وفي شخص قسطنطين التونسي أروع ترجمان نقل عشرات الكتب إلى اللاتينية، كما عرف في شخص أبي مروان عبد الملك بن زهر أحد زعماء التجربة العلمية الأصيلة التي حدت الشرق إلى الاستعانة بمعارفه الواسعة بعد أن أسندت إليه رياسة الطب في بغداد ثم في مصر والقيروان[1] وقد تعرض لذلك ابن سعيد في الرسالة التي ذيل بها رسالة ابن حزم في «فضل علماء الأندلس» وناب مختلف العلوم والفنون حظها في هذا التبريز فظهر ابن سيده اللغوي المتوفى عام 458 هـ وابن عبد البر المحدث الأصولي المتوفى عام 463 هـ وابن حيان المؤرخ المتوفى عام 469 هـ (صاحب «تاريخ الأندلس» الذي كتبه في ستين مجلداً) وصاعد الأندلسي المتوفى عام 463 هـ وهو صاحب «طبقات الأمم» وأبو عبيد البكري الرحالة الأندلسي المتوفى عام 482 هـ صاحب «المسالك والممالك» الذي خلف كتاباً حول أعشاب الأندلس وأشجارها ينقل عنه ابن البيطار فكان روعة في تاريخ علم الطبيعة وظواهرها الغريبة بالإضافة إلى ابن العوام الذي لا يوجد لكتابه في «الفلاحة» نظير بل هو كما يؤكد لوكلير (ج 2 ص 110) أعظم ما أنتجه لا العرب فقط بل حتى العصور القديمة.

---

(1) نفح الطيب ج 1 ص 445.

وانطلاقاً من شتى التأثيرات استطاع ابن زيدون أن يبدع لنفسه أسلوباً في التعبير وطريقة في التفكير ومنهجية في البحث والتنظير عكست سعة ثقافته ونزعته التجديدية في موصولية الاقتباس لربط الحاضر بالماضي وضمان تسلسل معطيات التراث فكان في عمقه فيلسوفاً وفي وجدانه الإنساني شاعراً كما كان فناناً مبدعاً في جمال سبك خيوط الحياة ضمن انعتاقة شاملة من الأسجاع والرسوم والحدود التقليدية فجاءت رسائله جدية كانت أم هزلية لوحة رائعة أشبه ـ كما يقول ابن بسام ـ بالنظم الخطير منها بالمنثور[1].

وكان إلى جانب ذلك كله عالماً محققاً انطبعت في دراساته دقة الباحث وتلويحات المتحري العارف والتضمينات التي تشف عن استكناه لرقائق العلوم والفنون في مشاركة عارمة كانت ميزة العصور الذهبية شرقاً وغرباً في ظلال الفكر العربي الذي جمع في رصانته وأصالته أشتات الرصيد الإنساني فكان حقاً ارتسامة صادقة لنهاية مسار العرفان البشري في ذلك العصر.

ولذلك كان شعر ابن زيدون أقرب إلى فسيفساء حدائقي يشع بالنور والنور في رقة مبنى وسمو معنى يترقرق رغم الجفاف ويتدفق رغم الكفاف.

لقد أعطانا ابن زيدون دروساً في التماسك الخلقي والصمود للصدمات عندما بلغ شعوره بالخيبة مبلغاً تحت صفق الأحداث كاد يوقفه على حافة اليأس ولكنه تراجع في عزة وإباء بدافع من الكبرياء تارة ودواعي الإرث الروحي الحافل بالمكرمات تارة أخرى ولكن شاعريته تفتقت في هذا الحال عن بواده وبوادر جعلت منه فيلسوفاً صوفياً استكنه حقائق ودقائق من خلجات النفس البشرية وكشف عن أروع الخبايا في حكم أصبحت أمثولات خالدة في شعره، لقد أدرك شاعرنا بحصافته دولة الحياة وتفاهة الماديات فحلق في أجواء الملكوت ووصف ضلال هذه الظلال التي تلابسنا والأشباح التي تلامسنا، وكان في انطلاقته واقعياً ليس بالمتفائل الموغل ولا بالمتشائم المقل ولكنه أوقل على مواجهة الصعدات في حكمة وأناة.

وإذا كان هنالك شاعر بالأندلس تساوق مع شاعرنا في مراحل النكد

(1) الذخيرة: ق 1 ج 1 ص 290.

والرغد وفي تضامين السراء والضراء متأرجحاً بين الوزارة والسجن والسؤدد والاسفاف فهو ذو الوزارتين لسان الدين بن الخطيب فكلاهما قد احتضنته غياهب السجون ولفته ظلمتها بعد العز والسيادة وكلاهما قد تعقبته دسائس الحاسدين في بحبوحة النعمة، وكلاهما قد استعطف واستعنف وأسف واستكنف وكلاهما قد تجاذبته مناقضات الأحداث فتكيفت نفسانيته بين الاعتزاز والاهتزاز وكلاهما انتجع في سكون القلب المفجوع الرجعة إلى الله في تصوف مفتعل قد يخلص ويصفو أحياناً من الكدورات والرعونات وكلاهما عبر عن خلجات نفسه ونبرات قلبه ونزوات فكره في دوامة تتدافع فيها عوامل القوتين النابذة والجابذة في تناقض ينم عن حيرة! يقول ابن زيدون وقد رأى في الدنيا لمع سراب:

ليس الركون إلى الدنيا دليل حجى ... فـإنها دول أيـامـهـا مـتـع
تأتي الرزايا نظامـاً من حوادثهـا ... إذ الفـوائـد في أثنـائهـا لمـع

فيجيبه ابن الخطيب:

خذ من حياتـك للممات الآتي ... قـد خـودع المـاضي بـه والآتي
لا تغترر فهو السحـاب بضيعة ... وبـدار مـا دام الـزمـان مواتي
والله مـا استهللت حياً صـارخاً ... إلا وانـت تـعـد في الأمـوات
أسفـاً علينا معشـر الأمـوات لا ... ننفـك عن شغل بهـاك وهـات
ويغـرنـا لمـع السـراب فنغتـدي ... في غـفلة عـن هـادم الـلذات

وفي الصبر يقول ابن زيدون:

هو الدهر فاصبر للذي أحدث الدهر ... فمن شيم الأبرار في مثلها الصبر
ستصبر صبر اليأس أو صبر حسبة ... فلا ترض بالصبر الذي معه وزر

فيتجاوب معه ابن الخطيب قائلاً:

واصبر على مضض الليـالي إنها ... لحـوامـل سيلدن كـل عجيب
فإذا جعلت الصبر مفزع معضل ... عـاجلت علتـه بـطب طبيب
فللصبر أولى أن يكون رجـوعنا ... إذا لم نكن بالحزن نرجع فـائتا

وللرضى عند الشاعرين منبع واحد هو رضى المحبوب ولكن أي محبوب؟ ظل ابن زيدون حائراً في اختباره بين الحبيب الأمثل الأسمى وحبيبة الروح حيث قال:

ان يكن لي أمل غير الرضى　　منك لا بلغت ذاك الأملا

غير أن ابن الخطيب اليائس فضل الخالد على الطارف والحق على الزائف فقال:

لا ترج إلا الله في شدة　　وثق به فهو الذي أيدك
حاشاك أن ترجو إلا الذي　　في ظلمة الأحشاء قد أوجدك

والقناعة أيضاً صنو الرضى في نظر الشاعرين:

إن الغنى لهو القناعة لا الذي　　يشتف نطفة ماء وجه القانع

(ابن زيدون)

فاقنع بما أعطاك ربك واغتنم　　منه السرور وخل ما لا ينفع

(ابن الخطيب)

وإذا كان الشاعران قد اضطرا في غمرة التيارات المعكوسة إلى الزهد أو التزهد فإنهما طفقا مع ذلك يغذيان أملاً رقيقاً في انحياشهما عن مقولات العاذلين إلى مثوبات الأنصار الأبرار فكل شيء زائل في الدنيا إلا حسن الأحدوثة:

فلا ينع منهم هالك فهو خالد　　بآثاره ان الثناء هو الخلد

(ابن زيدون)

يمضي الزمان فكل فانٍ ذاهب　　إلا جميل الذكر فهو الباقي

(ابن الخطيب)

فأعظم الخُلُق سكينة في وقار:

لـه عـزمـة مـطويـة في سكينـة كما لان متن السيف واخشوشن الحد

(ابن زيدون)

ولك الوقـار إذا تزلـزلت الربـا وهفت من الروع الهضاب المثل

(ابن الخطيب)

والشعور بالسكينة نابع من الثقة بالله وحسن الظن فيه والتفاؤل:

يقول ابن الخطيب:

إن كان ماضٍ من زمانك قد مضى بـإسـاءة قـد سـرك المستقبـل
هـذا بذاك فشفـع الثاني الـذي أرضـاك فيـها قـد جنـاه الأول

ويقول ابن زيدون:

إن قسـا الـدهـر فللماء من الصـخـر انبـجـاس
ولئـن أمـسيـت محبـوسـاً فـللغـيـث احـتـبـاس
غـنى، فـحـسـن الـظن بـالله مـا لـه
عـزيـز، فـصـنـع الله مـن حـولـه جـنـد

ولكن الكبرياء يستعيد سطوته فترن نبراته في شعر الرجلين عندما يبرق من جديد وميض الأمل فيصيح ابن زيدون:

خـصـني بـالأدب الله فـأعـلى فـيـه شـاني

فيردد ابن الخطيب في نشوة الثمل الذي يشطح في سكره شطحات الصوفي في غفوته:

رغمت أنـوفهم بنجح وسـائـلي وتقـطعت أنفـاسهم بصـنيـعي
وبقـوا بما نقمـوا على خـلائقي حسـداً فـرامـوني بكـل شنيـع

أنى أضام وفي يدي القلم الذي ... مـا كـان طيعـه لهم بمطيـع
ولي الخصـائصُ ليس تابى رتبـة ... حسبي بعلمي ذاك من تفريعي

وأخيراً يستولي اليأس مرة أخرى على الشاعرين فيقول ابن زيدون وقد أظلم الوجود في عينيه:

منـاكيد فعـل الخير منهم تكلف ... إذ الشر طبع ما لهم عنه ناقل
فـإن سترت أخـلاقهم بتخلق ... فكـل خضيب لا محالـة ناصـل

ويقول ابن الخطيب وقد ثارت في قلبه كوامن الحقد والحزازات:

هـو الشر قـد عم في العـالمين ... أهـل الـوهـود وأهـل الـذرى
وقـد بـلونـا العـيش أطـواره ... فـما وجـدنـا فيـه غـير شقـاء
تهـوى الثـريـا ويلين الصفـا ... من قبل أن يوجد أهل الصفاء
فانفرد ما استطعت بالقائل الصد ... ق يضحي ثقـلاً عـلى الجلسـاء
إن مازت الناس أخلاق يعاشرها ... فـإنهم عند سـوء الطبـع سـواء
فهم الناس كالجهول وما يـظفر ... إلا بـالحـسـرة الـفـهـماء
وزهـدني في الخلق معـرفتي بهم ... وعلمي بـأن العـالمـين هبـاء
بعدي من الناس برء من سقامهم ... وقـربهم للحجى والـدين أدواء

وهكذا ظل الشاعران في منعكس الجوارف بين تيـاري الجزر والمـد والشعور الصاعد والإحساس الصامد في أروع صورة للإنسان في كبواتـه وصعداته تمثل كفتين تتراجحان ضمن الواقع الحلو المر في هذه الحياة الساخرة الماكرة.

وإذا كانت شاعرية الشعراء قد اختارت خطاً في مسارها فإن الشاعرين الأندلسيين قد حققا أصالة الإنسانية في توازن مقوماتها، وذلـك هو سـر عبقريتهما في القدرة على تحريك أوتار الجنان وإثارة كوامن الوجدان في لهجة الخليع تارة والمتصوف تارة أخرى ولكليهما لحظات بشرية تنزاح فيها الملكوتية لتخلي المكان للإنسانية الأصيلة!

وهكذا ردد ابن الخطيب في آخر خلجاته:

أهيم بهند ما حييت فإن أمت　　أولي بهند من يهيم بها بعدي

ويردد ابن زيدون في أروع ما عرفته الإنسانية:

ما للمدام تديرها عيناك　　فيميل في سكر الصبا عطفاك
أما منى نفسي فانت جميعها　　يا ليتني أصبحت بعض مناك

ذلك قل من كُثْرٌ أحببنا أن نرسم فيه مجالات التجاذب والتماسك بين شاعرين خاضا نفس الغمار ورميا نفس الجمار وطوح الدهر بهما في متاهات الديار متقلبين في فيافي قسوته ومفاوز نقمته ليستعيدا آخر المطاف المجد التالد والعز الرافد فكانا بين الفينتين سويين في الشعور صنوين في الإلفة والنفور إنسانين حرك منهما الحدثان سواكن الجنان فاندفق معين الوجدان لينعكس في ذبذبات اللسان بأروع ما عبر عنه الإنسان!

الفصل الاول

الفلسفة والأخلاق

ما هي علاقة الفلسفة بالأخلاق في نظر ابن الخطيب؟ هل الأخلاق جزء من الفلسفة، أم هي علم مستقل يستوثق رباطه بالشرع أكثر من العقل؟ قد تكون نظرية ابن الخطيب أقرب إلى الحل الثاني منها إلى الحل الأول بدعوى أن الرجل حشر في الروضة ما يسميه «بعلم التخلق ومكارم الأخلاق وطرائق الصوفية» في سلك العلوم الشرعية.

ولكن إذا كان ابن الخطيب يعتبر الأخلاق حقاً من الشرعيات فما باله يركز هذا العلم على قواعد ومقررات فلسفية؟ إنه يتحدث في سياق تعاريفه الخلقية عن العقل ولكن ما هو العقل؟ إننا لا نعرفه ولا هو كذلك! وكلنا في احتياج للرجوع إلى الفلسفة نستشف من بحوثها حقيقة هذه اللطيفة، وما قلناه في العقل نقوله في النفس، وقواها وفي الروح والقلب!

والحواس الخمس؟ ألم يشر إليها ابن الخطيب في القسم الخلقي من كتابه الروضة دون أن يعرفها ويبين ماهيتها وخصائصها؟ والحب الذي يعتبره أساساً للأخلاق؟ أليست ماهيته من الحقائق الفلسفية التي طالما حاول علماء النفس استكناهها؟!

الحقيقة أن ابن الخطيب وإن كان يدمج الأخلاق يعلن في الشرعيات - إلا انه يضطر فيرجع إلى الفلسفة يستفسرها عن ماهية بعض القوى وبعض آثار هذه القوى، وهذا كافٍ في نظرنا لأن نقول بأن ابن الخطيب لم يخرج عن سنن جمهور الفلاسفة الذين يرون أن الدراسات

الأخلاقية ـ كعلم له أصوله وقواعده ـ تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة[1].

بل إننا نذهب أكثر من هذا فنؤكد أنه إذا ما اعتبرنا أن ابن الخطيب كثيراً ما يمزج في «الروضة» بين مختلف العناصر الفلسفية والصوفية والخلقية دون حد فاصل ولا ضابط مميز ـ أمكننا أن نقول بأن الفلسفة والتصوف والأخلاق كانت في نظر ابن الخطيب متقاربة رغم اتصال بعضها ـ كالتصوف والأخلاق ـ بالشريعة من جوانب مخصوصة، ولعل ابن الخطيب لم يكن مذهبه يعدو المذهب الكلاسيكي، وإنما حمله على عدم التصريح باندراج الأخلاق في علم الفلسفة تفاديه تهييج شعور الشعب الأندلسي الذي بغض علماء الدين الفلسفة إليه بما رسموه من صور قاتمة عن إلحاد الفلاسفة وزندقتهم، وهل يعني ابن الخطيب أن يشرح للناس أن الأخلاق جزء من الفلسفة أو أن الفلسفة جزء من الأخلاق ما دام همه مصروفاً لشيء واحد وواجبه العلمي محصوراً في نطاق محدود وهو غرس الفضيلة في النفوس؟ لشد ما برهن ابن الخطيب على أنه رجل العمل والتطبيق لا رجل النظر والشكليات.

وما يدريك لعل هذا المزج الذي اعتد لنا فلم نرَ فيه دليل وحدة الماهية ـ ناتج عن كون ابن الخطيب يحشر الأخلاق والفلسفة والتصوف، في فصيلة واحدة رغم ما قد يكون فيها من عناصر متنافرة!!

وليس ذلك ببدع لأن لفظتي ـ **الأخلاق والفلسفة** ـ تكادان تكونان مترادفتين في الاصطلاحات الجارية على ألسنة العلماء المحدثين فقد أكد أندري بريدو A. Bridoux في مقدمة كتابه الأخلاق (Morale - Hechette. 1954) بعدما لاحظ هذا الترادف قائلاً: «أليست الفلسفة في نظر كل واحد من الناس هي قدر الخيرات والشرور حق قدرها؟ أليس موضوع هذا القدر هو تنظيم رغائبنا ومخاوفنا وحسراتنا وتعزيز قوى النفس والتزام سيرة خليقة بالرجل في ثنايا المحن والنكبات؟».

* * *

(1) ثم ان ابن الخطيب صرح في الوصية بأنه لا يرضى من الفلسفة إلا بما فيه منفعة كحساب وهندسة وفلاحة أو ما يصلح الجسم والنفس! وهل يصلح النفس إلا الأخلاق؟!

أما كون ابن الخطيب يعتبر الأخلاق علمًا فهذا مما لا شك فيه، لأنه يعبر عنها صراحة «بعلم التخلق» بل إنه يذهب أبعد من ذلك فيحاول أن يثبت لهذا العلم ـ بتطبيقاته العملية ـ صلته الطبيعية بعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الجمال، بل بالفنون نفسها، والا فما باله يدرج في سلك نظرياته الأخلاقية فنون الشعر والموسيقى والغناء. محاولاً تحليل دقائقها النفسانية؟ الحقيقة أن ابن الخطيب أدرك كغيره من الفلاسفة وفي مقدمتهم ـ باكون وديكارت ـ أن العلوم توجهنا في أفعالنا وأحوالنا بما تكشفه لنا من أسرار الحياة! ومن البديهي أن معرفة الوظائف النفسانية ضرورية لكل عمل بشري لأننا إذا لم نتعرف على ماهية هذه الوظائف ـ وهي من أهم ضوابط أفعالنا ـ وقعنا في غمرة من أخطر الغمرات!

وقد لا نجد هذه الصلة عند ابن الخطيب في مثل وثاقتها عند ابن خلدون الذي درس الأخلاق على ضوء الاجتماع وتطورات المجتمع فرأى لحياة البداوة الأولى خلقاً يخصها، ولحياة الحضارة تكيفاً نفسانياً يناسبها، ولعل ابن خلدون في هذا الأمر أقرب إلى سان سيمون St. Simon الذي أسس برنامجه الخلقي على مبدأ تطور المجتمعات من الحالة العسكرية إلى الحالة العلمية والصناعية.

ونسير أبعد من كل هذا فنثبت أن لسان الدين يرى ـ ككثير من علماء الأخلاق المسلمين ـ أن لكل علم آدابه أي هيئات نفسية تقتضي دراسة هذا العلم التكيف بها، ومعنى هذا انه لا يوجد للأخلاق علمها فحسب كما يقول دورخايم Durkheim بل للعلوم كذلك أخلاقها كما يقول سبنسر (Spencer). أما يتطلب العلم الإخلاص والاستقامة والصبر والدقة والإحاطة والكمال وكلها مثل سامية وفضائل خلقية؟ وذلك المجهود الذي يبذله الإنسان من أجل إحراز درجة الكمال في العلم؟ ألا ينطوي هو أيضاً على معنى خلقي رفيع؟!

ولم يغفل ابن الخطيب حقيقة أخرى وهي أن للأخلاق جانبين: جانب فني وجانب علمي فالجانب العلمي يتجلى في تحرير القواعد وتقرير الأحوال

بينما يتركز الجانب الفني على جودة تطبيق هذه القواعد والأحوال من أجل رفع المستوى الخلقي وتحسين الأحوال النفسانية عند الفرد والمجتمع.

ونحن إذا ارتفعنا من التفصيل إلى الإجمال ومن الخصوص إلى العموم والجزئي إلى الكلي ـ علمنا أن علاقة العلم بالأخلاق لا تعدو ـ في نظر ابن الخطيب ـ علاقة العلم بالعمل ولعل هذا هو معنى ما أشار إليه ديكارت عندما أكد (3e partie. Discours de la Méth.) انه يكفي أن نقدر الأشياء حق قدرها لتحسن أعمالنا وتتهذب فعالنا وعندما قال: (Préface des Principes) أن الأخلاق لا يمكن إدراكها إلا بعد الكشف عن جميع أجزاء العلم وانه ينبغي اعتبار علم الأخلاق كاكليل لغيره من العلوم (Bridoux, p. 4).

ولكن ما هو مصدر هذه المعرفة البسيطة التي يجعلها ابن الخطيب دعامة للأخلاق؟ هل هو العقل أم تلك الفطرة الربانية التي جبل عليها الإنسان والتي تنبثق من قرارة طبيعته فتحفظه من الهفوات التي قد تدفعه إلى ارتكابها مداركه العقلية؟

الغريب هو أن ابن الخطيب الذي يعتبر المعرفة أساس الفضيلة الخلقية يرى أن الفطرة هي الينبوع الفياض بحجة «أن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية كما لا يهدي إلى الأدوية» المخلصة من الأمراض وأن الفطرة السليمة قد تغني عن الصنائع والعلوم.

ولكن هذا هو نفس ما يراه الفيلسوف الفرنسي روسو (Rousseau) الذي يقيم حاجزاً بين العلم والأخلاق!! غير أن ما يسميه ابن الخطيب بالفطرة السليمة يسميه روسو ويعبر عنه في مواضع كثيرة على الأقل ـ بالضمير ولعله اختلاف في التعبير فقط لأن الضمير لا يمثل عند روسو سوى غريزة إلهية أو بالأحرى حدس إلهي.

وهذا هو ما يرتئيه كذلك الفيلسوف كانط (Kant) الذي تأثر بروسو واتسق هذا التأثر العلمي بتأثره الفطري بأمه التي كانت مزجالة البضاعة في المعرفة ولكن صارمة ملحة في شعورها الخلقي.

فهل معنى هذا أن ابن الخطيب كان يعتنق في آن واحد مذهبين متناقضين تتشيع لكل واحد منهما مدرسة خاصة؟ لا شك أنه ليس هنالك تناقض لأن نظريات لسان الدين متماسكة لا نجد في آخرها ما يتنافى مع أولها ولكن لعل ذلك العقل الذي يشك ابن الخطيب في قدرته على هداية المرء وتخليصه من براثن المادة وعلاج نفسه من أدوائها المستعصية هو ما يسميه «كانط» نفسه بالعقل النظري Raison théorique أما العقل بمعنى التعقل والتمييز أي الإدراك البسيط للنسب القائمة بين الأشياء فهو شيء ضروري الوجود وفقدان الإنسان له معناه تجرده عن إنسانيته! ولعله «العقل المعاكس» كما يسميه ابن خلدون.

فهذا العقل يتناسق مع الفطرة في عملها الطبيعي ولا ينافيها لأنه متمم لها بل أساس ودعامة.

وكانط نفسه يترك في الحاجز الذي أقامه بين العلم والأخلاق منافذ تتخللها عناصر مختلفة وتتسرب في ثناياها من الطرفين فإذا كان «كانط» يربط العلم بالعقل النظري والأخلاق بالعقل العملي والفلسفة التطبيقية فإنه لا يماري في وجود لحمة بين العقلين كما لا يماري طبعاً في وجود صلة ما بين العلم والأخلاق.

وهنالك نوع من المعرفة يعتبره ابن الخطيب لزيما للكمال ويجمعه مع هذا الكمال في أعلى درج سلم السمو الإنساني وهذا النوع هو معرفة «العارف» الذي يدرك جوهر نفسه وكيف تصير عقلاً بالفعل ويتخلص من كدورات الطبيعة ويتجرد عن جميع العلائق القاطعة عن السبب الأول ويكمل جوهرها كما تحب فيستتم معراجها الأول... ويتمم ويخلص الفطرة الناقصة بعلم أعلى من العلوم المكتسبة.. ويعلم النفس وعللها ولا يترك شيئاً من الصنائع العلمية والعملية التي تسند تدبير الإنسان «الا نظر فيه وحصله واتصل به ثم حمل نفسه من المشقات التي تحصل اكتساب الصنائع المذكورة ويبحث عن حقائق الموجودات حتى يقف على ماهيتها ويفكر في مبدع الخلق وينظر في الذي يجب له ويجوز ويستحيل ويطلب القرب منه والوصول إليه بالعلم لا بالتجوهر» هنالك «يستقيم ويبلغ كمال الإنسانية».

فهذا النوع من المعرفة يعتبر هو والكمال فرسي رهان والطريق التي تؤدي إليهما واحدة.

ونحن نستشف من هذا الاتجاه في مذهب ابن الخطيب طابعاً أفلاطونياً لأن الفيلسوف الإلـهي أفلاطون يرى أن الرياضة التي تمارسها النفس من أجل الوصول إلى الكمال هي في نفس الوقت مرتقى يؤدي إلى الحق وإلى الخير لأن استكناه الحقيقة من خصائص النفس الطاهرة.

وقد نجد في فلسفة ديكارت (Descartes) تناسباً بين أخلاق كاملة وعلم مكتمل ولكن نوع العلم يختلف عند الجانبين فبينما نجد ابن الخطيب يغلب الطابع الإلـهي إذا بديكارت يقصد بالعلم عموم المعرفة.

وليست هذه النظرية مقصورة على ديكارت فإن فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي أجهدوا أنفسهم في إبراز الصلة الضرورية بين تفتق العقل واكتمال الحاسة الخلقية (Bridoux, p. 11).

وقد وجد ابن الخطيب في بعض الفلاسفة الأوروبيين مشايعين له في حصر التلازم العلمي والخلقي في معرفة مخصوصة مجردة عن الصبغة المادية الصرف ومن هؤلاء الفلاسفة بركسن (Bergson) الذي خلف لنا صفحة رائعة في رسالة التشكر عن جائزة نوبل حيث أكد أن أهل عصره يعتقدون بأن الاختراعات الآلية تكفي ـ لمجرد تراكم آثارها المادية ـ لرفع المستوى الخلقي وإسعاد البشرية ولكن التجربة تدل على أن تطور الآلات الصناعية لا يتمخض عن الفضيلة ولا عن السعادة بل تبرهن على أن توافر الذرائع المادية في قبضة الإنسانية من شأنه أن يسفر عن أخطار إذا لم يرفق بمجهود روحي يناسبه (Bridoux, p. 12).

وليس تلازم المعرفة والكمال بالشيء البدع الغريب لأن حقيقة الإنسان التي يهدف العارف إلى استكناهها ليعرف ربه تندرج في كماله فالإنسان كما يقول موريس بلونديل لا يكون مطابقاً لحقيقته ولا يسبر غور نفسه إلا إذا اجتهد في انتجاع الكمال.

الأخلاق والإلهيات

الإنسان في نظر ابن الخطيب نسخة من الكون وهو في ذاته عالم صغير:

أنا نسخة الأكوان أدمج خطها فسر ذوي التحقيق في طي أوراقي
فمن عالم الأشباح ليلي وظلمتي ومن عالم الأرواح نوري وإشراقي

والكون ظاهر وباطن فالباطن هو الأمر والظاهر هو الخلق وعالم الأمر مجموع خمسة عوالم: عالم السر وعالم العقل وعالم الروح وعالم النفس وعالم الصورة. وعالم الخلق خمسة عوالم كذلك: عالم الطبيعة وعالم الأفلاك وعالم الكرسي وعالم اللوح وعالم القلم. أما عوالم الأمر فهي روحانيات وأما عوالم الخلق فهي جسمانيات والعرش الذي ينتهي إليه كل من الأمر والخلق روحاني من حيث باطنه جسماني من حيث ظاهره.

ولكن هذا الكون نفسه ينطوي على عالمين: صغير وكبير كلي وجزئي:

فالعالم الكلي ذات يطلق عليها الوجود ومجموعها أرواح مجردة وأنوار مجسدة وأجسام منورة وأجساد مظلمة أما الأرواح المجردة فأربعة: عالم العقل الفعال وعالم الروح الكلي وعالم النفس المطلقة وعالم الصورة الفياضة، وأما الأنوار المجسدة فأربعة: العرش والكرسي والقلم واللوح والأجساد المنورة الأفلاك السبعة والأجسام المظلمة عالم الطبيعة من نار وماء وتراب وهواء فهذه العوالم عشرون.

أما العالم الجزئي فهو ذات يطلق عليها إنسان مجموعها عقل وروح ونفس وفكر وتصور وذكر وحفظ وحس ودماغ وطيحان ومرارة ومعاء ورئة وكليتان وكبد وصفراء ودم وسوداء وبلغم عشرون عالماً وفقا للعوالم المتقدمة.

فالعقل جزء من العقل الفعال والروح من الروح الكلي والنفس من النفس المطلقة والقلب فيض من الصورة الفياضة وهذا الفيض هو القابل لفيض العقل والروح والنفس.

فتعين أن الإنسان نسخة من العالم: يتوق إلى أصله غير أن لنفسه

جهتين ونظرين: نظر إلى أعلى بما في النفس من يقظة ونظر إلى أسفل بما فيها من أغراض طبيعية.

وحد العلم الإلـهي عند ابن الخطيب هو «النظر في وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفي السياسات من ذات ومنزل».

فعلاوة على الاتصال غير المباشر بين العلم الإلهي والأخلاق (الراجع لضرورة تسامي الفكر البشري إلى تحقيق كمال ذاته بالتعرف إلى الصورة الأصلية التي هو نسخة منها ومظهر لها) يستوثق رباط مباشر بين الإلـهيات والأخلاقيات والسياسيات.

وهل هناك دليل على وجود هذه الصلة الوثيقة أكثر من تصريح ابن الخطيب بأن من موضوعات العلم الإلـهي النظر في السياسة الشخصية والمنزلية أي في الهيئات التي يتكيف بها الفرد والمجتمع! وهل هذا الا الأخلاق؟!

ولا شك أن من الضروري لمريد الفضيلة اجتياز تخوم الطبيعة للبحث في الآفاق العليا عن معنى كلي يساعده على تركيز الواجب وتحقيق القيم التي تكفل للإنسانية صورتها الأصلية.

قال الأستاذ بريدو في كتابه الأخلاق ما ملخصه:

«هنالك طريق طبيعي يؤدي بنا إلى تركيز الأخلاق على علم ما وراء المادة وقد فعل هذا كثير من علماء الكلام والفلاسفة ومعنى العمل الخلقي في هذه الحالة الانصياع لأوامر الله الذي يقدر بإرادته المطلقة الخير والشر أو انتجاع الكمالات التي يرتضيها أو تساوق حركاتنا وسكناتنا مع النظام الكوني الأمثل وفي جميع هذه الحالات يجب الالتجاء إلى حقيقة عليا يتمخض كشفها عن توجيه لسيرتنا وتبيان لواجبنا».

ولعل مذهب ابن الخطيب يتناسق مع المذاهب الثلاثة رغم فروق طفيفة تفرضها مقتضيات الدين فهو يعتقد ان الله حكيم يضع الأشياء مواضعها لا يسأل عما يفعل يقدر الخير والشر بمحض حكمته وهو كذلك يرى

أن واجب الإنسان يقتضيه التخلق بالأخلاق القدسية ويطالب مريد الفضيلة أيضاً بالانطباع بطابع الوجود الأصلي والنظام الكوني الذي قـوامه العـدل والاتزان والكمال! وإذا كانت الوجهتان الأوليان من صميم عقيدة الإسلام فإن على هذا الاتجاه مسحة من التأويل الفلسفي.

وليس معنى هذا أن الكمال يمكن دركه بمجرد الاستغراق في شهود المثل الأزلية كما عند أفلاطون أو الصفات القدسية كما عند ابن الخطيب والحاتمي فالرياضة لا بد منها والتدرج في هذه الرياضة من سيء إلى حسن ومن حسن إلى أحسن لا مندوحة عنه لأن العمل ضرورة لا تنفصل عن مجرى الحياة وجوهرها ولكن لكل عمل نظام ولكل نظام قانون ولكل قانون إرادة تضعه فما هي هذه الإرادة؟

إذا كان بعض الفلاسفة يعتقدون «جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم ومعرفة الله من قبول ذلك كله ويـرون أن فطرة الإنسـان كفيلة وحدهـا بالإيصال إلى الله دون احتياج لبعث الرسل» فإن ذلك مردود عليهم في نظر ابن الخطيب «لأن النفس إذا تركت وفطرتها فإن هذه الفطرة لا يمكن أن تحقق التهذيب المرغوب لضرورة تدخل وازع أعلا هو وازع الدين الذي يأتي به الرسل والأنبياء أما العقل فإن الطاعة والمعصية اللتين هما مظهـر الكمال والنقصان متساويتان في حقه لا ميل له إلى أحدهما ولا اختصاص به وإنما يعرف ذلك بالشرع وكيف يوجب العقل الطاعة وهو إن أوجبها كان ذلك لغير فائدة وهذا محال في حقه أو لفائدة وهو محال أيضاً سواء قلنا بأن الفائدة راجعة لله أو راجعة إلى العبد الذي لا يرى العقل له غرضاً عاجـلاً في ذلك».

ولا شك أن الطباع إذا تركت وشأنها ـ رغم ما قد تكون مفطورة عليه من حب للخير ونزوع إلى الكمال «فإنها لا تذهب بأفعالها إلا إلى الأسهل والأوجب».

والحق أن لا وصول إلى الله في نظر ابن الخطيب ـ إلا نور النبـوءة

«فالأنبياء هداة الخلق ورعاة الهمل وأطباء النفوس ودعاة الله إلى السعادة الدائمة وادلاء العباد على سبيل الله والدار الآخرة».

ويزيد ابن الخطيب المسألة شرحاً وتبسيطاً فيقول: «إن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يستقيم عيشه مع انفراده وتوليه أمر نفسه من غير شريك يعينه على ضرورياته حتى يكون مكفياً بآخر من نوعه... ولهذا اضطر إلى التمدن والاجتماع فكان الإنسان مدنياً بالطبع وإذا كانت العناية الإلهية الأولى قد رعت بعض الحاجيات الإنسانية كانبات شعر الحاجبين[1] ليرفرف فوق العين ويقي ما تحته منها فإن الإنسانية في حاجة إلى إنسان يسن السنن ويربط التمدن لأن العناية الإلهية لا تقتضي إلا المنافع الضرورية للبقاء التي لا يصلح النوع وينتظم بدونها ولأن الإنسان لا يمكنه أن يتصور الأمور على وجهها إلا بكد وطريق تعليمي وحتى إن وجد قليل من الناس يدركون الحق بمجرد فطرتهم السليمة فإن هذه الحكمة ليست ميسرة لكل نفس... فوجب إذن أن يوجد شيء وأن يكون ذلك الشيء إنساناً وأن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس تدعو إلى تصديقه والانكباب عليه وأن يكون وراءه مدد إلهي يسعفه بالمعجزة... والنبي يقرب المعاني الكلية إلى عقول الجماهير ويعرفهم جلال الله وعظمته برموز وأمثلة هي أثيرة لديهم ومقبولة في خيالاتهم من غير أن يبدو عليه أن عنده حقيقة يكتمها العامة... ويقدر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورونه وتسكن إليه نفوسهم ويضرب لهم الأمثال في السعادة والشقاء بما يفهمونه».

(1) وقد جعل ابن سينا النبوءة «وظيفة حيوية» في بنية المجتمع الإنساني وقرر أن الحاجة إلى النبي «أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقصير الأخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل أكثر ما فيها انها تنفع في البقاء ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذا الذي هي اسها... فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيتميز عنهم...» إلى أن قال: «ويجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي عندهم عظيمة وجليلة»... (أنظر كتاب النجاة) ويتبين من هذا النقل الحرفي أن ابن الخطيب استمد من ابن سينا في جل ما كتب عن الفلسفة وكم لهذا الاستمداد من نظير في كتب لسان الدين!

الفصل الثاني

مصادر ابن الخطيب

لا يمكننا أن ندرس نظريات ابن الخطيب في الأخلاق دون أن نربطها ربطاً محكمًا بنظرياته في التصوف لما بين هذين الشعبتين الفلسفيتين من اتصال وثيق في مؤلفات ابن الخطيب لا سيما منها «روضة التعريف بالحب الشريف» حيث حشر «علم التخلق وطريق الصوفية» في حلقة واحدة لدى ترتيبه للعلوم! وما بالك برجل يستمد وجهته الخلقية ويدعم نظرياته في السلوك الفردي والاجتماعي بأقوال الجنيد والحسن البصري والشافعي وعبد الله بن سهل وابراهيم بن أدهم وأبي نصر السراج ورؤيم والحلاج وابن العريف وابن الفارض مستلهمًا منهم تقسيماته وتراتيبه للأحوال والمقامات الروحية التي ليست سوى باطن للمجالي الخلقية الظاهرة؟ على أن ابن الخطيب لم يكتف بالسير على غرار الصوفية الأقدمين بل استمد في نفس الوقت من الفلاسفة الأوائل وزملائهم الإسلاميين وبالأخص الشيخ الرئيس ابن سينا الذي بلغ إعجابه به حداً بعيداً ـ ومن الأدباء كأبي الفرج بن خلصون وأبي الفرج بن الطيب البغدادي ومن شعراء كالمتنبي في حكمياته وأبي العلاء وأبي العتاهية في زهدياتهما وقد نجد بعض آثار ذلك ظاهراً بين ثنايا كتبه.

ولكن ليس معنى هذا أن مصادر ابن الخطيب وينابيع استلهامه محصورة فيما ذكر فإنه استمد لباب أخلاقياته من آداب القرآن والسنة التي بعث صاحبها عليه الصلاة والسلام ليتمم مكارم الأخلاق كما أفادته تفاريع الفقه الذي تأثر ـ تأثر الغزالي ـ بتقاسيم أحكامه.

وابن الخطيب قد قرأ واستفاد من كتب لم يشر إليها صراحة فهو ينقل في سياق بحثه ويدمج في تضاعيف كلامه أمثالاً وحكمًا ومقالات ينسبها لبعضهم مكتفياً بهذا العزو الغامض ولعله اختصر رغبة في الإيجاز أو انبهمت عليه ـ لكثرة ما قرأ ـ بعض المصادر فاضطره ضيق الوقت لعدم التبسط في مراجعتها وإثباتها ولا شك عندي أن كتب الأحياء وميزان العمل وكتاب الأربعين ومنهاج العابدين[1] والتبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي كانت من بين هذه المصادر كما أنه لا يبعد أن يكون من جملتها أيضاً أدب الدنيا والدين للماوردي وكليلة ودمنة[2] والأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع وتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه والشفا للقاضي عياض ورسائل اخوان الصفا وكذلك الرعاية للمحاسبي والرسالة للقشيري والقوت لأبي طالب المكي.

ولا مناص لمن يدرس نظرية لسان الدين في الأخلاق أن يطلع على جل ما وصلنا من كتبه وإن كان سيعثر على كثير من التكرار في ثنايا هذه الكتب ولعل أهم مصدر ينبغي الاعتماد عليه بعد «الروضة» هو شعر ابن الخطيب فقد كان الكثير من هذا الشعر مرآة انعكست عليها خلجات نفس الرجل وأنظاره الفلسفية والصوفية في الكون والوجود والحب والجمال ومع ذلك فإن نثر ابن الخطيب لا يخلو من حكم وأمثال يتألف من مجموعها جزء من هيكل الفلسفة الخلقية الخطيبية زد على ذلك أن لتجارب ابن الخطيب الشخصية ولتجارب بعض شيوخه كابن هذيل وأبي القاسم اللوشي وابن مرزوق وكذلك بعض تلاميذه كابن خلدون ـ يداً في بناء هذا الهيكل المتناسق الأجزاء.

---

(1) نقل الزبيدي عن المسامرة لابن عربي انه ليس له وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل السبتي.
(2) والذي يدل على أن ابن الخطيب عرف هذا الكتاب انه جعله مضرب المثل في قوله:

قلت لما استقال مولاي زرعي ... ورأى غلة الطعام قليلة
دمنتي لانتجاعي لحرث كلت ... فهي اليوم دمنة وكليلة

الفصل الثالث

أسلوب ابن الخطيب

لا ينتظر ابن الخطيب سنوح الفرصة الجدية لإدماج الحكم السامية في سلك كلامه فهو يرسل الأمثال السيارة ويبث في القارىء إرشادات ونصائح بمناسبة وبغير مناسبة ويستلخص من كل حادث تاريخي حكمة ومن كل واقعة وجهة ومن كل ترجمة صالحة أنموذجاً للفضيلة ومثالاً للاستقامة والكمال وما بالك برجل يتخذ قصائد المدح والذم والفخر مطايا للإعراب عن آرائه في أدق المسائل وأهم القضايا؟!

وله طرائق في الكتابة ومناهج في البحث تختلف باختلاف المواضيع فهو إذا تحدث عن الحب والجمال أسمعك من قيثارته ما يثملك ومن نايه ما يشجيك وغمرك بفيض منعش من فنه البديع يسحرك بسجعاته المتجاوبة وراعك بتعمقه ـ رغم الإبداع الفني ـ في الملاحظة والوصف والتحليل لأرق خطرات النفس وأدق خلجات القلب! وإذا كتب في التصوف أثار العاطفة والوجدان وحرك أوتار الكيان واهاج الخفقان! وإذا كتب في الفلسفة أسلس قياد العقل لمنطق بيانه وسحر لسانه ودامغ حجته وناصع برهانه وهو في ذلك كله جزل وديع يرسل النبرات في خفة ورشاقة ويتحرى الوضوح ويلتمس أبلغ السبل نفوذاً إلى الفكر المجرد وأنجعها.

على أنه قلما تنتظم ظواهر الإيجاز والجزالة والجلاء في أسلوب ولكنها توفرت كلها عند ابن الخطيب الذي تجرد أسلوبه من ذلك الجفاف الملحوظ غالباً في البحوث الفلسفية والتحقيقات العلمية.

وليس ذلك ببدع من رجل غلب عليه الطابع الأدبي ورقت شاعريته وشعوره فسكبها زلالاً رقراقاً في كل شيء حتى في المناظرة والجدل! وأبدع ما يثير الإعجاب في عبقرية ابن الخطيب هي تلك السعة النادرة والغزارة الفياضة التي تجعله يحيط بالموضوع من جميع جوانبه ويحدق به من كامل أطرافه ويلم منه ما تناثر وتبعثر دون أن يحيد عما تحراه من إيجاز والتزمه من دقة ووضوح!

وقد صدق ابن الأحمر عندما حلى ابن الخطيب «بأديب الدنيا ومفرد العلم والثنيا وكاتب الأرض إلى يوم العرض»!

وقلما يعمد لسان الدين إلى تلك الخطابيات التي تغلب على أسلوب الغزالي مثلاً الذي يكثر في إرشاداته وتوجيهاته نحو الخير والصلاح من سرد الآيات والأحاديث والمأثور من القول وسبك الحكايات ما تخيل منها وما وقع! ومع ذلك فابن الخطيب ينهل كسلفه من فيض الخيال ويعل من نبع الفن! ولعل هذا هو سر تلك الجاذبية التي نالت منها مؤلفات الرجلين أوفر حظ وأكمل نصيب!

وقد اتفق الرجلان في جانب من أسلوبيهما وظاهرة في منهجي بحثهما فتحرى كلاهما الدقة والجلاء في استعراض حجج الخصم قبل التعقيب عليها واستقصيا شرح الآراء لدى نقدها بطريقة تجعلها في متناول الجمهور فاتهم الغزالي بسبب هذا الاستقصاء الكاشف بمشايعة الفلاسفة والفرق الضالة كالباطنية كما اتهم ابن الخطيب بالزيغ في عقيدته فكانت هذه التهمة المنكرة سبباً في إحراق كتب الأول والإيداء بحياة الثاني!

فكثيراً ما يسرد ابن الخطيب تأولات الفلاسفة القدماء أو شطحات بعض غلاة الصوفية دون أن يكبد نفسه عناء نقدها فيقع القارىء في حيرة من حقيقة موقف ابن الخطيب لا سيما إذا لم يتبين هذا الموقف من بين السطور وسياق الكلام غير أنه قد يعود في الصفحات التالية إلى الموضوع فيرسل تلويحة أو تلميحة يدرك القارىء منها شيئاً عن موقف ابن الخطيب وربما عثر القارىء في ثنايا مؤلفات الرجل على طائفة أخرى من التلميحات قد تسفر

عن آرائه الحقيقية إذا جمعت عناصرها المبعثرة وقوبلت مقابلة نقدية! مثال ذلك قضية العقل ومكانته بالنسبة للشرع في تقدير القيم الأخلاقية ففي بعض كلام ابن الخطيب نوع تناقض في الظاهر لا يلبث أن يتلاشى إذا جمعت أطراف الموضوع المتناثرة في كتب أخرى كما سنرى فيها بعد[1]! وقد وقع شيء من هذا للغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» حيث عرض آراء الفلاسفة عرضاً موضوعياً ـ كما يقولون ـ دون تعليق ولا انتقاد حتى ظن بعض المسيحيين الولوعين بالفلسفة في القرون الوسطى أن الغزالي من أنصار هذه الفلسفة ولكنه ما لبث أن عاد إلى تفنيدها في كتابه «تهافت الفلاسفة»! فاتضح ما كان قد انبهم وظهرأن الغزالي صارم في تكفيره حتى لبعض الإسلاميين من هؤلاء الفلاسفة كالفارابي وابن سينا رغم ما قد نجده في كثير من مصنفاتهما من آيات الاستقامة والإيمان! وإذا كان الغزالي وابن الخطيب قد اتفقا في اتجاهات مختلفة خلال دراستهما الفلسفية وأبحاثهما الأخلاقية فإنهما قد اختلفا اختلافاً بيناً في موقفهما إزاء ابن سينا إذ بقدر ما يسفه أبو حامد بل يكفر الشيخ الرئيس بقدر ما يجله لسان الدين!

ولله في مواقف عباده شؤون!!

(1) أنظر موقف ابن الخطيب من الفلسفة ومن بعض غلاة الصوفية في فصل «المذاهب الفلسفية والصوفية» ففيه مثال لما أشرنا إليه ونجد مثالاً آخر في مسألة الخير والشر وموقف الشرع والعقل منهما والأحق بالتقديم من هذين عند التعارض.

الفصل الرابع

مدى تأثير عصر ابن الخطيب في حياته

انتشرت في القرن الماضي بالديار الغربية نظرية كان لها تأثير في توجيه الدراسات الأدبية وتكييف مناهجها وصبغ البحث عن شاعر أو أديب أو عالم بصبغة العصر الذي عاش فيه ذلك الشاعر أو ذلك الأديب أو ذلك العالم حتى صار من لوازم الدقة ومقتضيات الاستقراء رسم صور واضحة عن شتى مظاهر العصر ومختلف مجاليه ولعل من أبرز الفلاسفة الذين طبقوا هذه النظرية في أوروبا رجلًا كان له اتصال وثيق بالأساليب العلمية التجريبية لإسهامه في مختبراتها إسهاماً مباشراً وهذا الرجل هو تين — Taine — الذي سيطرت عليه فكرة طبعية تأثر الأديب بالجو الذي عاش فيه بيئة وجنسية وعصراً حتى أطلق لفكره العنان خلال بحوثه الأدبية والفلسفية في استقصاء الظروف الطبيعية والسياسية وكذلك الملابسات الاجتماعية والعلمية التي أحاطت بالأديب أو الفيلسوف الذي يترجم له فجاءت دراساته عبارة عن دراسة أمم وعصور لا دراسة أفراد!

وقد يكون في هذه النظرية حظ وافر من الإصابة ولكن تطبيقها على هذا النحو من التطرف قد يعكس النتيجة ويشغل الفكر بمظاهر لا صلة لها بحياة ولا بنفسبة الشاعر أو الأديب على اننا نجد في كل عصر من العصور أشتاتاً من الناس تأخروا عن عصرهم أو تقدموه: إننا نجد في القرن العشرين رجالاً يعيشون في إطار ضيق أجدر بالقرون الوسطى كما ينبثق في ثنايا الأجيال الغابرة أفراد غلب على أفكارهم وشعورهم طابع أشبه بالطابع الحديث!

إذا كان الأدب ينبوعه النفس وكانت النفس تستمد جزئياً من جبلتها

الأولى التي فيها مقادير مشتركة بين البشرية فإن نتاج الأديب يكون بطبيعة الحال موسوماً بميزات إنسانية مشاعة بين جميع العصور والأفراد كما يكون مطبوعاً بخصائص ترجع إلى طبيعة هذه النفسية التي قد يؤثر فيها المحيط الخارجي نوعاً من التأثير ولعل هذا التأثير يقوى ويضعف تبعاً لقرب ذلك المحيط وبعده فالجو العائلي يعكس في نفس الصبي خواطر قد تلازمه إلى الأبد وتنتقش في مرآته الباطنية انتقاشاً لازبــاً لا تمحوه الطوارىء مهما تكن قوتها فإذا كانت الأم أو الأب مشبعاً أحدهما أو كلاهما بفكرة صوفية أو لا دينية فإن أثر هذه الفكرة قد يكيف اتجاه الابن في جميع أطـواره الحيويـة ومراحله المعاشية!

ومع ذلك فإن للظروف والأحداث الطارئة نوعاً من التأثير يجب أن لا نغفله إذا أردنا أن نستكمل ضروب العوامل التي تتواطأ على خلق الأديب أو الفيلسوف!

ولنضرب لذلك مثلاً برجل عاصر ابن الخطيب ما بين 713 و 745 هـ وولد كلسان الدين في غرناطة أو ما جاورها من أرباض قريبة حيث تسيطر نفس الطبيعة ونفس المناخ وتؤثر نفس الظروف والعوامل الخارجيـة وذلك الرجل هو أثير الدين أبو حيان البربري.

فقد كان الرجلان رغم وحدة المنبت على طرفي نقيض في أمور شتى كما كانا فرسي رهان في شؤون أخرى قد يكون للظروف المشتركة يد في تكييفها:

كان كلاهما بوتقة للحيوية الفياضة والنشاط العلمي الغـامر ودائـرة معارف تتكامل عناصرها وأميراً استقل بالنفوذ في منحى من المناحي العلمية والفكرية وقد تعادلت مؤلفاتهما عدا على وجه التقريب وتفتقت شاعريتهما في الغزل والموشحات يجري دمع أبي حيان عند سماع الأشعار الغزلية كما تترنح أعطاف لسان الدين إذا استشف نسيباً رقيق الحواشي وتشبيباً سيال الأطراف!

ولكن رغم هذا كله نلحظ في نفسية أبي حيان طابعاً خاصاً لا ندري هل يرجع لارومته البربرية أم لظروف مخصوصة عجنت طينته ذلك العجن الغريب؟ فهو بالعكس من لسان الدين فرور متطرف من الفلسفة يحنق على

من يتعاطى علوم الأوائل ويستنكر الخوض في المسائل الإلهية والقضايا المتأفيزيكية ـ سيء الظن بالناس فخور بالبخل تتركز نظرياته الأخلاقية على مبدأ مجاملة الناس مع التحفظ والتحرز من العدو والصديق على حد سواء وشهود دوافع الغرض في كل شيء حتى في ذلك الاندفاع الطبيعي الذي يشعر به الأخ نحو أخيه والصديق نحو صديقه.

فلعل طبيعة غرناطة الغناء قد أسهمت في تكوين شاعرية الرجلين ووجهتها نحو الحب والنسيب كما أسهمت في انبثاق نزعة الانبساط وروح الدعابة في مزاجيهما ولكن رحلة أبي حيان إلى الشرق فتحت آفاقاً جديدة لم تتيسر لمعاصره لسان الدين فاتجه في حياته اتجاهاً مغايراً لاتجاه ابن الخطيب واندفع يدرس اللغات الشرقية من تركية وفارسية وحبشية ويصنف فيها تصنيف العارف الخبير وأصبح شيخ النحاة وأمير المحدثين وقد يكون لأصله البربري ضلع فيما لاحظناه من شذوذ وتشدد ومن تطرف في سوء الظن لأن العرب الذين تواردوا على الأندلس تضاربت مطامحهم زمناً ما مع مطامح البربر فخلف ذلك التضارب نوعاً من الاحتراس المتبادل تمكن من نفس أبي حيان وجعل فيها هذا الخلق الشاذ طبيعة مستصحبة ولعل تلك الرحلة إلى الديار الشرقية كانت هي العامل في كثير من التقلبات النفسية في حياة أبي حيان فقد تمذهب خلالها بمذهب الشافعي بعد أن رفض آراء الظاهرية التي دان بها زمناً وأفاد من اتصاله بشمس الدين بن تيمية سلفية صارمة في العقيدة ونفرة من تأولات الفلاسفة!

ذلك أنموذج حي يتبين منه مدى تأثير البيئات المتقلبة والظروف الأصلية والطارئة في التكوين الخلقي والفكري فإن نشأة لسان الدين في وسط موسوم بحسن السمت وكمال الوقار ونقاء العقيدة ووفير الصلاح قد طبعت نفسه منذ الطفولة بذلك الطابع الروحي الذي ما فتىء ينمو ويترعرع حتى صار يتجلى بين الآونة والأخرى في شكل نزوع صوفي تطفح به نفس ابن الخطيب عند اشتداد الملمات وكانت عوامل مختلفة تتفاعل لتنمية هذه الروح الجذابة في طبيعة الرجل ولعل الأحداث التي كانت تعكر صفو حياة ابن الخطيب أحياناً في ميدان السيف والقلم ومؤامرات القصر التي توالت مشاهدها المؤلمة أمام

ناظريه والأحابيل التي نصبها له أعداؤه الكثيرون والانقلابات التي فرقت بينه وبين ذويه ردحات من الدهر - كل ذلك تواطأ على تجلية هذه النزعة الروحية التي طغت عليها نعومة الحياة ورغد العيش واجتماع الشمل وأسكتت نداءها الفطري الخافت أزمناً مديدة! ومن خبر آثار الانفعالات النفسية لم يستغرب هذه التحولات الروحية التي تخلق في الرجل الموتور شخصية جديدة في فكرتها ووجهتها جديدة في ذهنيتها وعقليتها جديدة في كل شيء يمت إلى صميم الذاتية وعميق الفردية حتى ينقلب شهود الذات إلى إنكار والأنانية إلى إيثار والجحود إلى إقرار والانقطاع إلى تواصل واستمرار وقد يكون ذلك الهوى الذي «خاض ابن الخطيب غماره واجتنى ثماره وأقام مناسكه ورمى جماره» قد انقلب - بعد الشعور الطارىء الذي غمر نفسه وكشف لها عن تفاهة هذا الهوى - إلى حب علوي تغلغل في قرارة الروح فأنار الوجدان وخلص العقل من شوائب الغرض وجواذب المادة وهكذا أدى الحب الجسماني بابن الخطيب كما أدى بابن الفارض إلى رحاب المحبة الإلهية التي هي غاية الإرادات الفطرية ومرماها:

ألفت طريق الحب حتى إذا انتهى　　تعوضت حب الله عن حب غيره
وبدا له من بعد ما اندمل الهوى　　برق تألق موهنا لمعانه

كيف لا وقد صاح لسان الدين بعد أن تأمل محاسن الجسوم قائلاً: «ما أكذب رائدها المطري وأخبث زخرفها المغري وأقصر مدة استمتاعها وأكثر المساعي تحت قناعها. . . أليست الداعية مرتفعة والباعثة منقطعة وصورة الحسن دائرة وأجزاؤها المتناظمة متناثرة؟! أليس الجراب العنصري عائداً إلى أصله؟ أليس الجنس مفارقاً لفصله؟ . . . ما ثم إلا أنفاس تركد وتخبث وعلل تنشأ وتحدث وزخارف حسن تعاهد ثم تنكث وتركيب يطلبه التحليل بدينه ويأخذ أثره بعد عينه وأنس يفقد واجتماع كأن لم يعقد وفراق ان يكن فكأن قد!».

كل هذه عوامل جزئية ومؤثرات منفصلة قد يتأتى اجتماعها في عصور أخرى غير عصر ابن الخطيب ويتمخض تفاعلها عن تكييف خاص لنفسية

الفرد وتوجيه قاهر نحو المرامي الروحية فقد تدفع الأزمات والحروب طوائف من الناس نحو الحياة الصوفية التي يجدون في ربعها طمأنينة تغمرهم بزلالها المنعش فتعود الأرواح بعد خلاصها من جلبة العالم وضوضائه إلى سكينتها الفطرية التي تتفتح في بحبوحتها آفاق علوية خلابة وقد تستتب هذه النجوة العابرة وتتطاول فتنتقل من حالها الخاطف إلى مرحلة قارة لا تلبث أن تصير مقاماً من المقامات الصوفية المرموقة! فابن الخطيب قد اعتراه السأم من ضجة السياسة وضوضائها فعمد إلى هدوء العزلة ينهل من رقراقها فما كان منه إلا أن استساغ طعمها واستمرأ لذاذتها فانقلب الشوق إلى ذوق. . . !

على أن هذه الروح قد سادت في عصر ابن الخطيب أوساطاً كثيرة تملكها الملل من تقلبات السياسة وغوائل الحروب بين الولايات الإسلامية التي تصطدم تارة بعضها مع بعض وطوراً مع كتائب المسيح فإذا كان لكل عصر روح تسوده فإن عصر لسان الدين قد سادته روح السآمة والملل من التضارب على المادة وتهالك الأفراد والجماعات على المتاع الزائل والأعراض العابرة حتى ود الكثير من أهل هذه الفترات المضطربة لو أتيح لهم القبوع والانطواء والتبتل والانزواء فراراً من الفتن المتوالية التي حاقت بهم والنكبات التي تعقبت المسلمين شر متعقب ولا شك أن النفس تصير في هذه الأزمات سلسة القياد للنزوع الفطري السليم الذي يوجهها أين شاء وكيف شاء.

ولعل تلك الحركة الصوفية التي تجلت في مناظرات جدلية حول الطرقية والمشيخة والإرادة كانت وليدة هذه الروح[1]!

---

(1) نجد أثراً لهذه الحركة فيما كتبه ابن خلدون جواباً عن سؤال ورد على فاس من عدوة الأندلس وذلك في كتابه «شفاء السائل عن جملة مسائل» وقد أشار ابن عباد في رسائله والشيخ زروق في قواعده لهذه الضجة التي قامت في القرن الثامن حول الطرقية والمشيخة.

الفصل الخامس

الأخلاق

تمهيد

إن طبيعة الخير والشر مبثوثة في التركيب البشري فالنفس والقلب قابلان للخير والشر والعقل والروح خير كلاهما فإذا صبر الإنسان نفسه بين ابداء وإعادة أدرك الخير لأن الخير عادة متى ألزم الإنسان به نفسه صار لها طبيعة ثانية.

ولا يفرق ابن الخطيب بين ما هو خير أو سعادة وكذلك بين ما هو شر أو ضرر أو شقاء فهو يستعمل هذه الألفاظ كالغزالي لمدلول واحد أو ضده خلافاً لعلماء الأخلاق الذين يفرقون بينها.

والخير والشر ظلان مضمحلان لشيء ثابت قار لا يتحقق إلا في تلك الدار! وهذا شبيه بما يرتئيه ابن خلدون حيث يقول:

واعلم أن الخير والشر ينتهي مداه وأن الله سوف يديل

والخير درجات والشر كذلك درجات لأن الأعمال متفاضلة ومراعاة الأفضل يستوجب الكمال!

وحيث إن في وسع النفس أن تتصنع وتتطبع فإن تلك الهيئة التي تتلبس بها حينذاك هي ما يسمى بالأخلاق فإذا تخلقت النفس صدرت عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا روية فإن كانت حسنة سميت خلقاً حسناً وإن

كانت سيئة سميت خلقاً سيئاً والجنسان يتوزعان على القوى الثلاث: العلم والغضب والشهوة فبالقوة الأولى يسهل درك الصدق من الكذب في الأقوال والحق من الباطل في المعتقدات والحسن من القبيح في الأفعال وبانقباض القوتين وانبساطهما تتحقق الحكمة أو عكسها أي يكون الإنسان ممتثلاً أو مخالفاً لرسوم العقل والطبع والشرع والعدل يرعى القوى الثلاث فإذا استوت واعتدلت حصل عنها حسن الخلق مطلقاً ومن استوى فيه بعضها حصل له من حسن الخلق بقدره وحسن القوة الغضبية هو ما يعبر عنه بالشجاعة التي لها طرفان: زيادة ونقصان هما النشاط والجمود.

وقد استمد ابن الخطيب تعريفه للخلق من الغزالي الذي قال (الإحياء ص 56 ج 3): «الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً».

ويلاحظ أن ابن الخطيب لم ينقص من عبارات هذا التعريف سوى لفظة «راسخة» وليس ذلك لاختلاف في النظر لأن ابن الخطيب يرى كالغزالي أن الهيئة الخلقية التي تصير للنفس طبيعة ثانية هي قارة قرار هذه الطبيعة الأولى التي يقول فيها ابن الخطيب:

وسجية الإنسان ليس بناصل   من صبغها حتى يرى مرموسا

أما فيما يتعلق بالتقسيم الثلاثي للقوى الباطنية فقد ذكر الغزالي في الميزان (ص 90) أن الحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والعفة فضيلة القوة الشهوانية والعدل عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب.

الخير والشر

يقول ابن الخطيب إن النفس إنما تحب الملائم على الجملة وهو معنى

الخير وتكره المنافر وهو معنى الشر ولا خير كالوجود ولا شر كالعدم فالوجود أو ما كان سبباً في الوجود وما جر إلى شيء منه محبوب والعدم أو ما جر إليه مكروه.

وكان أبو العلاء المعري يرى بعكس هذا أن العدم خير من الوجود وأن «بدء السعادة أن لم تخلق امرأة» وكان لنظره هذا أثر في توجيهه نحو حياة العزوبة والزهد.

وابن الخطيب يرتكز في تفصيل هذه النظرية على شيء يسمى بعاطفة الأنانية وحب الذات فهو يرى أن المحبوب الأول عند كل شيء نفسه التي بها أحب ومن أجلها أحب ومن جرائها آنس بالملائم ونفر عن المنافر.

وهذا شبيه بما يراه المعري حيث يقول:

إذا كان إكرامي صديقي واجباً   فإكرام نفسي لا محالة أوجب

ومعنى حب النفس عند ابن الخطيب إيثار الوجود على العدم أي إيثار ما تتخيله خيراً على ما تتخيله شراً وهذا هو سر كراهية الموت وحب الحياة على كل حال فبقاء الوجود محبوب وكل ما نقص من كمال الوجود عدم على قدره والعدم مكروه والنفس تعبر إلى طلب الكمال فراراً من الإحساس بالعدم فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب.

فنحن نرى من هذا أن لسان الدين يقصد بالعدم كل ما نقص من كمال الوجود فالعدم عنده مقابل للكمال الذي هو الخير والنفس إذا فزعت إلى طلب الخير والكمال فإنما تفزع من الإحساس بالشر لأن حب الكمال والميل إلى الخير مركوز في طبعها وبعض الشر متمكن كذلك من غريزتها.

ولكن أما قال لنا ابن الخطيب بأن النفس قابلة للخير والشر معاً؟ فما معنى هذا التناقض؟ الحقيقة الا تناقض هناك فابن الخطيب يريد بالنفس القابلة للخير والشر النفس على حقيقتها أما هنا فإنه يقصد بالنفس الروح والروح كما يقول القشيري لا تختلف عن النفس في اللطافة ولكن في كونها

محلاً للأخلاق المحمودة أي مثاراً للخير ومعدناً للكمال بينما النفس تكون في بعض جوانبها محلاً للأخلاق المذمومة.

وإذا انحرف ذلك الحب الذاتي الذي يجعله ابن الخطيب من دعائم الأخلاق ـ وتطرف تفرعت عنه طبائع مذمومة كالحسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الأضرار والبغي والغلبة.

القيم الأخلاقية

الحسن ما حسنه العقل والشرع والقبيح ما قبحاه ولكن أيهما نقدم في حالة التعارض؟ هل النقل والشرع أم العقل والطبع؟ لا نجد جواباً عن هذا السؤال في مبحث الأخلاق من «الروضة» ولكن إذا رجعنا إلى مصنفات خطيبية أخرى وجدنا لسان الدين يغلب جادة الشريعة «لأنها أعرق في الاعتدال وأوفق من قطع العمر في الجدال» ويصرح بأن العقل متقدم ولكن بناءه مع رفض أخيه (أي الشرع) متهدم ثم يقول: «لقد قطعت في البحث زماني... فلم أجد خابط ورق ولا مصيب عرق ولا نازع خطام ولا متكلف فطام ولا مقتحم بحرطام إلا وغايته التي يقصدها قد فضلتها الشريعة وسبقتها وفرعت ثنيتها وارتقتها».

على اننا نراه يؤكد في مبحث التوحيد من «الروضة» «أن معرفة الله وطاعته واجبة بإيجاب الله وبالشرع لا بالعقل... وإن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما انه لا يهدي إلى الأدوية المنجية من المرض».

وعلى هذا فابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالي الذي يقيس الخير والشر بمقياس العقل والشرع مع تغليب هذا الأخير عند تعارض الأدلة الفكرية والنقلية ولعل للعقل في نظر الرجلين دائرة لا يتعداها ومحيطاً لا يتجاوزه في حين أن الشرع يسبح في الآفاق البعيدة المدى فكل ما يؤيده النقل المحرر يجب أن يؤيده المنطق المقرر ولا عكس.

ومشكلة التحسين والتقبيح هذه ترتبط عند علماء الأخلاق المحدثين

بمشكلة القيم فهم يقسمون القيم من حيث هي إلى خيالية (كقيم الأشياء الوهمية التي هي محط المطامح وحب الذات) واصطناعية (كالأشياء التي تقتضيها العادة وتتطلبها الأعراف المتجددة = «الموضة») ومادية (كالأشياء والملابسات الضرورية للحياة) وجمالية وفكرية (كالحاجة إلى النشاط والابتكار والاكتمال والانسجام) وهنالك قيمة ثالثة وهي القيمة الخلقية للأشياء وهي قيمة مطلقة مستقلة عن القيم الأخرى وهي التي تحقق مطامح الإنسانية العليا وكمالها الأمثل فالعمل الخلقي له قيمة في مقدور الإنسان تحقيقها ومن واجب كل إنسان احترامها وعدم إهمالها وتنجيزها والا تجرد هذا الإنسان عن إنسانيته فالعمل الخلقي له إذن قيمة مطلقة لأنه فرض عين لا يسقط طلبه على البعض إذا قام به الباقون.

وجميع القيم الأخرى ليست سوى ذرائع للقيمة الخلقية بل إنها تنعدم وتنحط إذا لم تستومض بالإشعاع الخلقي فقد كان أفلاطون يرى أن فكرة الخير هي أساس كيان الأشياء وقيمتها وأن القيم المادية لا ينبغي السعي في تحصيلها إلا بمقدار ما تسهم في انبثاق القيم الخلقية واستمرارها أما انتجاعها كغاية فهو عين الغواية وكذلك القيم الفكرية «لأن العلم الذي لا تتخلله أخلاق - كما يقول بريدو في كتابه الأخلاق (ص 132) - يؤدي بسهولة إلى المسالك الوعرة».

ومشكلة المشاكل في هذه القيمة الخلقية هي معرفة ماهيتها فهل لها حقيقة نفسانية وجدانية أم أن ماهيتها خارجة عن ذاتها مستقلة عنها؟ فهل تقديرنا هو الذي يعطي هذه القيمة «قيمتها» أم أن هذه القيمة نفسها هي التي يستوحي منها «تقييمنا»؟ وبعبارة أخرى فهل نجد في القيمة الخلقية للأشياء ما نضعه نحن في هذه القيمة أم أن هذه القيمة هي التي تمدنا بمحتوياتها ومضامينها كأساس لتقديراتنا الخلقية؟ لقد أجاب الفلاسفة الغربيون عن هذه الأسئلة الغامضة بأجوبة مختلفة فمنهم من اتخذ موقفاً نفسانياً وجدانياً كما. ريبو في كتابه «منطق العواطف» «Logique des Sentiments» حيث يقول بأن قوام قيمة الأشياء هو رغائبنا وأذواقنا وأن فكرة القيمة من خلق الوجدان

ولكن توجد نظرية معارضة لهذه وهي نظرية الإطلاق التي يقول بها شيلر وهارتمان فشيلر يرى كابن الخطيب أن قيم الأشياء من التقديرات الإلهية لأن الله هو الذي يقدر الخير والشر فالقيم ليست في نظره إضافية إلى الفرد الذي يدركها ولكنها جواهر مستقلة عن الإنية ورغباتها لأنها من عالم آخر - عالم ما وراء المادة! ويرى هارتمان كذلك أن القيم حقائق مطلقة عليا مستقلة عن رغباتنا وانها صادرة - كما يقول أفلاطون - عن عالم المثل ولا تنكشف بعض مجالي هذه الحقائق الخلقية إلا لبعض الخاصة بواسطة الإلهام!

وقد قامت خلافات بين رجال الفلسفة القديمة حول وجهة الأخلاق التي قال البعض عنها بأنها طبعية أي ترتكز على الفطرة والطبع وقال آخرون بأن مبناها هو العقل الذي يجب أن نستشف من ثنايا نوره مبدأ لسيرتنا وقانوناً لأعمالنا وهنالك آخرون انتجعوا وجهة الوجدان فاستمدوا أو حاولوا أن يستمدوا من العواطف قوى كافية لتنجيز الواجب.

نظرية الطبيعة: يعتبر أبيقور (الذي مات قبل المسيح بـ 270 سنه) أن من العبث البحث عن مبادىء الأخلاق وأصولها في الشرائع أو العقل وأن الحقيقة الوحيدة هي الطبيعة والإحساسات المنبعثة عنها وهدفنا الأمثل هو الانسياق مع تيار هذه الطبيعة فاللذة - جسمانية أو روحانية - هي مقياس القيم الأخلاقية وهي مبتدأ السعادة وخبرها وليس معنى هذا أن أبيقور يدعو إلى الانغمار في اللذة لأن الإفراط فيها يؤدي - في نظره - إلى الألم الجسماني والاضطراب النفساني بل يرسم لمنهجه حدوداً فيدعو إلى انتجاع اللذة التي لا يعقبها ألم وإلى الفرار من الألم الذي لا يسفر عن لذة وعدم الاستسلام للمتع التي من شأنها أن تحرمنا من متع أعلى وأكمل وقبول بل استمراء الألم الذي يخلصنا من ألم أشد منه أو يؤدي بنا إلى لذة كبرى وقد كان أبيقور مثالاً كاملاً وأنموذجاً حياً لمذهبه يعيش عيشة التقشف والبساطة نباتي المأكل يكتفي بالضروريات ودوداً لأن الوداد يشيع في نفسه عذوبة وطمأنينة يلتزم الفضيلة لأنها في نظره باب السعادة.

وقد دحض ابن الخطيب النظرية الطبيعية في الفصل الذي تحدث فيه

عن الفطرة من كتابه «الروضة» وفند كذلك نظرية ابن طفيل في رسالة «حي ابن يقظان» ذاكراً أن الطبع الذي لا يدعمه العقل والشرع لا يحمل الإنسان إلا على الأسهل والأوجب من الأفعال وقد اضطر أبيقور إلى الاستناد إلى العقل لكبح جماح فطرته واطاع الفكر أكثر مما أطاع اللذة والهوى!

ولكننا نرى أبيقور الحكيم قد اتفق مع ابن الخطيب في تحديد أوصاف العارف فقد وصفه الأول بالشجاعة وعدم التهيب من الموت وبالقناعة والعدل ووصفه الثاني بقوله: «العارف هش بش بسام».. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء.. العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيبة الموت؟ الخ (الروضة).

وقد استمد من النظرية الأبيقورية بعض علماء الأخلاق الانجليز كالفيلسوف بنطام Bentham (1748 — 1832) ولكن بنطام هذا لم يجعل اللذة الفردية وحدها هي المقياس بل اعتبر المجتمع أيضاً فقال بأن الغاية الخلقية هي تحقيق أكثر ما يمكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس وبعبارة أخرى يتطلب بنطام الوصول إلى أعظم قسط من المنفعة (ولذلك سميت نظريته بنظرية النفعية Utilitarisme) وإذا كان بنطام لا يعتبر نوعية اللذة وكيفيتها فإن الفيلسوف الانجليزي ستوار ميل (1806 — 1873) يؤكد أن لبعض اللذات قيمة ذاتية أسمى كلذات الروح والقلب بالنسبة للذات الحس.

وهذه النظرية التي تجعل من المنفعة معيار الأخلاق مخالفة على طول الخط لما دعا إليه ابن الخطيب ودعا إليه الإسلام قبله من تضحية وإيثار! وليس تقريرنا هذا مناقضاً لما قررناه أول هذا البحث من أن ابن الخطيب يجعل الأنانية دعامة للأخلاق فالجهة منفكة إذ الأنانية هنا ليست هي الأنانية هناك!

نظرية العقل: يعطي بريدو (ص 142) نماذج وأمثلة لهذه النظرية الأخلاقية عند أفلاطون وابيكتيت Epictéte وكانط ونحن نفصل ذلك لنبين مدى الفرق بين هذه النظريات والنظرية الخطيبية.

1) نظرية أفلاطون:

تأثر أفلاطون بالمذهب الفيتاغوري الذي يعتبر النفس لطيفة ربانية انحدرت من عالمها العلوي وسجنت في رمسها الجسماني.

ونظراً لعنصر النفس الإلهي ولما مرحت فيه من فضيلة مثلى خلال حياتها الماضية في عليين بقي فيها ذلك الحنين إلى عالم السعادة التي ذاقت من متعه الأطايب فصارت تتوق إلى الكمال وتطمح إلى الخير.

ونحن نلمس مسحة من هذا الاتجاه الأفلاطوني السينوي[1] في أوصاف العارف الذي هو مثال الكمال عند ابن الخطيب وكذلك عند الصوفية فالعارف دائم التوقان إلى العالم الأقدس يجتهد في الاتصال به ومحاكاة كمالاته بالتشبه بالصفات القدسية وكذلك الحكيم عند أفلاطون يسعى جهده لمحاكاة عالم المثل ولا يخفي ما لابن سينا والحاتمي من تأثير في تكوين هذه النظرية الخطيبية!

2) نظرية ابيكتيت:

ويرى أنصار الفلسفة المتشددة (Stoicisme) مع زعيمهم «ابيكتيت» (Epictéte) ان من خصائص الحكيم التجرد من الأهواء والعواطف السافلة وعدم التأسف على الفائت الذي ليس في طوق الإنسان حفظه والاقتناع بأن متاع الدنيا زائل (يرى هؤلاء المتشددون أن المتاع الفكري هو المتاع الحق لأنه مشاع بين العقول الإنسانية) والتزام العفة والاحتمال والصبر وعدم الخروج عن الحد المحدود وعن المهمة المحصورة التي نيطت بالإنسان في هذه الحياة (كل هذه الصفات يعطيها ابن الخطيب لمطلق فاضل) فإذا صار الحكيم على هذا النهج قيل فيه بأنه يعيش على سنن العقل.

وقد كان لهذه الفلسفة العقلية أثر كبير في نفوس أمثال ديكارت وباسكال.

---

(1) منسوب إلى ابن سينا.

3) **نظرية كانط:**

أما كانط فبالرغم من ثقته بالفطرة الإنسانية كالفيلسوف روسو .J. J) Rousseau) الذي تأثر به فإنه يرى أن الوجدان متقلب غير قار وأن العقل العملي التطبيقي ضروري للتعرف إلى الواجب فالإرادة الحسنة هي أجمل شيء في الوجود لا سيما إذا تغلبت بالعقل على الأغراض والأهواء والنزعات العاطفية وتجلت كأمر صريح Impèratıf. catégorique يقتضي الطاعة دون شرط ولا قيد ولا اعتبار للنتيجة لأن الخير كل الخير في الخضوع للواجب[1] والائتمار بأمر القانون (القانون الخلقي طبعاً) وإذا أردت أن تعلم حسن الشيم من قبيح الصفات فانظر بعقلك مـاذا سينجم يا ترى عن تعميم صفة من الصفات لو عممت فإذا كانت ستتمخض حتمًا عن خلل في نظام الوجود والعلائق الإنسانية فاعلم أن القبح شيمتها.

ولعل كانط وابن الخطيب يتفقان في أهم نقطة وهي اقتدار الإنسان على كسب الخير فدرك الكمال في مقدور الإنسان، والإنسان حر مختار جدير بهذه الحرية وذلك الاختيار لأنه دراك للخير بفطرته السليمة وبعقله العملي.

وقبل أن نختم الكلام على هذه النظرية العقلية نلاحظ أن بركسن Bergson يقول بأن العقل ليس له نفوذ وانه لا يمكنه أن يقاوم وحده الأهواء والأغراض فالأخلاق عامة التكاليف وليس في وسع كل الناس المكلفين بذل مجهود فكري للوصول إلى الكمال فينبغي الاستناد إلى قوة أخرى وهي قوة الوجدان ولا يخفى ما لهذه النظرية من تشابه مع نظرية ابن الخطيب الذي تقدم الكلام عنها.

نظرية الوجدان:

تلتقي النظرية الوجدانية مع نظرية ابن الخطيب في تركيز الأخلاق على الحب كأصل للوجود وقانون للأخلاق فالحب الإلهي عون دائم في اعتبار

---

(1) قارن هذا مع نظرية غاندي في الواجب.

الأديان المنزلة وبه تتحقق سعادتنا الأبدية التي تضن بها علينا الدنيا وأهل الدنيا.

هكذا يقول ابن الخطيب وهكذا يقول علماء الأخلاق المتشبعون بالروح الإسلامية أو المسيحية لأن هذه النظرية شائعة في المسيحية والإسلام وممن قال بها الإمامان ابن عربي الحاتمي وابن قيم الجوزية.

وقد وجدت الفلسفة العاطفية في غضون التاريخ الفكري دعاة متحمسين وفي طليعتهم روسو وادم سميث وبركسن.

ويرى هذا الأخير أن هنالك نوعين من الأخلاق: نوع يبذر فينا تقدير الواجب تحت ضغط المجتمع بحيث يكون مجموع العوائد الاجتماعية التي تؤثر على إرادتنا هو هيكل الواجبات ولكن هنالك نوع ثانٍ من الأخلاق يرجع لباعث نفساني وعامل وجداني يهز الأكناف ويحرك الأعطاف ويتجدد فينا بتجدد مظاهر البطولة وذكريات الأبطال والفضلاء.

والعجيب أن بركسن وابن الخطيب يتفقان على طول الخط في هاتين الوجهتين الخلقيتين فعلاوة على تقدير لسان الدين للعواطف الفطرية السليمة من النزغات الشيطانية يدافع عن العوائد الاجتماعية ويطالب بإجرائها كمجموعة من الأخلاق العملية.

والوجدان عامل هام في الحياة الخلقية فبقوة الوجدان وسموه تعرف قيمة النفوس والعاطفة أجدى في الأخلاق وأبلغ أثراً من العقل لأن الإنسان يسير إلى الخير بقلبه والإرادة وإن كان زمامها هو العقل ـ فإن الكمال يقتضي منها أن تذكيها العاطفة ويحركها الوجدان.

ولكن خصوم بركسن يعترضون عليه قائلين: إن في العقل استدامة وطمأنينة ينعدمان في الوجدان فالعاطفة غير قارة والوجدان قابل للاغترار والتطرف يتعجله الضنى وينهكه الاستمرار والوتيرية.

وللعاطفة جمحات لا يردعها إلا منطق العقل!

الفصل السادس

أصول الأخلاق

إن أصول الأخلاق وأمهات الفضائل عند ابن الخطيب هي نفس الأصول عند الغزالي ترتيباً وتعريفاً وعدداً وهذه الأصول هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل فالحكمة حالة للنفس تدرك بها الصواب من الخطأ في الأفعال الاختيارية والعدل وهو المجموع حالة تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على سبيل العقل والشرع استرسالاً وانقباضاً والشجاعة انقياد القوة الغضبية للعقل اقداماً واحجاماً والعفة تؤدب الشهوة بأدب العقل والشرع فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة فيتفرع من قوة العقل من اعتدالها حسن الرأي وسلامة الفطرة واستقامة التدبير والتفطن لدقائق الأشياء ومن انحرافها مع الزيادة المكر والخداع ومن انحرافها مع النقصان البله والحمق.

وينبثق من الشجاعة مع الاعتدال كسر النفس والاحتمال والكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات والوقار ومن انحرافها مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة والذلة والخسة وصغر النفس.

وينشأ عن العفة مع الاعتدال السخاء والحياء والصبر والقناعة والورع والمسامحة والظرف ومن انحرافها مع الزيادة والنقصان الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق.

العدل

يطلق ابن الخطيب لفظة العدل فيريد بها الاعتدال أي لزوم الوسط وعدم الانحراف لا إلى جهة التفريط والنقصان ولا إلى جهة الإفراط والزيادة فإذا قيل إنسان عادل أريد به رجل يضع الأشياء مواضعها أو يتركها على الأقل في وضعها الطبيعي الذي اقتضته فطرة الأشياء ونظام الوجود فالعدل يقابل إذن الاختلال الذي يتمخض عن كل حركة بل كل سكنة غلب عليها التطرف إلى إحدى الجهتين وابتعدت عن التوسط الذي هو مقياس الكمال وأقول سكنة لأن الانقباض أي عدم الحركة في حالة وجوبها والإخلاد إلى السكون عند قيام باعث العمل هو أيضاً خروج عن حد الاعتدال.

ذلك ما نجده أيضاً عند أفلاطون الذي ينقل عنه ابن الخطيب في طليعة من ينقل عنهم من الفلاسفة القدامى فالنفس غير العادلة أي غير المعتدلة عند أفلاطون هي النفس التي تستسلم للأهواء أي تنصاع لباعث الشهوة أو داعي الكبرياء وهما عاملان أو قوتان مطبوعتان على الإفراط والخلل والكبرياء هنا هو ما يسميه ابن الخطيب بالغضب لأن الكبرياء فرع عن القوة الغضبية أما النفس العادلة فهي التي انضبطت في الحدود المناسبة بفضل مراقبة العقل (يزيد ابن الخطيب الشرع).

إلى هنا ينتهي الاتفاق الصريح بين ابن الخطيب وأفلاطون الذي ينظر إلى العدل كتناسق باطني للنفس التي تخضع أجزاؤها لنظام وتدرج أشبه في حدودهما بالنسب الملحوظة بين نبرات اللحن الموسيقي ـ ولكن لعل لسان الدين الذي يقول «بأن العدل حالة تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على سبيل العقل والشرع استرسالاً وانقباضاً» يقصد بهذه الحالة ما قصده أفلاطون من توازن العناصر النفسية وتناسق نزعاتها وميولها وقد تكون نظرية التوافق هذه أقوى عند أفلاطون لأنه لا يقتضي ولا يتطلب مجرد اتساق الميول ونحن نلمس هذا الاتجاه في نفس الصراحة والجلاء الأفلاطوني عند الغزالي الذي يقول: «وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقاً بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك في

الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهي قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث. . . ».

ولكن أفلاطون يزيد على كل من ابن الخطيب والغزالي نظرية قوامها أن قيام هذا التوافق والتناسب بين ملكات النفس وقواها لا يطبع بطابع الاعتدال فحسب بل يمنحها الوجود بما يضفيه عليها من خواص طبعها فالنفس تفقد وجودها بمجرد ما تصبح فريسة للعواطف لأنها تتشعب حينذاك إلى عناصر حيوانية.

ونظرة واحدة إلى المقامة السياسية الخطيبية التي يمكن أن نشبهها رغم قصرها بالمدينة الفاضلة أو الجمهورية الأفلاطونية ـ تكفي لمعرفة مدى التشابه الفكري والتجانس النظري بين أفلاطون وابن الخطيب في كثير من مقومات الحياة المدنية والسياسية!

فأفلاطون يرى أن من صميم العدالة الاجتماعية احترام قيم أفراد الرعية وتقديمهم أو تأخيرهم تبعاً لأحقيتهم المرتكزة على هذه القيم فالمساواة الحق التي هي عند أفلاطون مبدأ العدل معناها معاملة الناس على قدر مستوى وقيمة طبيعتهم وذلك بتخويل كل واحد منهم ما يناسبه.

ونحن نجد نفس هذا التأسيس لمبدأ العدالة عند ابن الخطيب الذي يوصي الأمير بالعدل في رعيته وذلك بتوزيع المناصب على أفرادها تبعاً لقيمتهم واستعدادهم النفساني والجسماني وقد يصدمك ما تجده في غضون نصائحه من نعرة أرستقراطية ظاهرة كتوصيته للملك بأن يجتنب في خدمته «من كان منشأه خاملاً ولأعباء الدناءة حاملاً» ولكن إذا رجعنا لمظان أخرى من كتب الرجل ورسائله وجدناه يعتبر التقوى أساس التفاضل بين الناس وقد نرى في تقييد ابن الخطيب الخمول بالدناءة تحديداً لفكرته لأنه كان يرى أن الغالب على المناشىء الخاملة عدم التشبع بمقومات الكمال الاجتماعي فإذا تحققت صفة التقوى في الشخص انعدم احتمال النقصان.

ولا بد لإقامة هذا العدل من سلطة وهذه السلطة عند ابن الخطيب هي الأمير الذي يجعل نفوذه «وقفاً على الاتصاف بالعدل والانصاف والحكم بالسوية» وكذلك الأمر عند أرسطو وسانت طوماس (St. Thomas) الذي تأثر فعلياً كابن الخطيب بنظريات الغزالي الخلقية والصوفية (راجع كتاب كارادوفو عن الغزالي وكتابه «مفكرو الإسلام»).

وقد كتب بريدو في كتابه «الأخلاق» لدى كلامه على العدل والمساواة ما ملخصه:

«يظهر أن العدالة وجدت في المساواة أساسها الحق فالعدل أن ترضى بحياة الغير كما ترضى بحياتك وأن تحترمها كما تحترم حياتك الأمر الذي يؤدي بك إلى الاعتراف لجميع الناس بحقوق متساوية»، وقد نص الفيلسوف كانط على هذا حيث قال: «إعمل دائمًا كما لو كنت تعتبر الإنسانية ـ سواء في شخصك أم في شخص الغير ـ بمثابة غاية لا وسيلة» وكذلك برودون (Proudhon) الذي يقول: «العدل هو احترام الإنسانية احتراماً تلقائياً متبادلاً مهما تكن الأشخاص والظروف ومهما تكن الورطة والخطر».

ونجد عند ابن الخطيب تطبيقات قيمة لمبدأ المساواة كأساس للعدالة في مختلف ما كتب عن الأخلاق فهو يحذر من الزنا وينصح من غلبت عليه غرائزه أن يفكر قبل الإقدام على هتك عرض الغير بهل يحب هو أن يزني هذا الغير بأهله! وهذا نهاية في قوة الشعور بالمساواة الحاملة على الاعتدال وقل مثل هذا في الربا أو الغش والرشوة والزور فالعدل لا يقتضي تحريم الربا إلا لأن المساواة تنخرم بين الدائن والمدين حيث يؤدي الحال بأحد الرجلين إلى الإثراء على كاهل صاحبه! والتدليس والزور؟ ألا يرميان في جوهرهما إلى سلب الغير من ماله ومتاعه لفائدة شخصية؟! وكذلك الرشوة!

وهذا العدل نتاج للعقل عند جل الفلاسفة المحدثين لأن العدالة ـ كما يقول بريدو ـ بناء مستديم يرتكز ـ كالعلم ـ على حساب وقياس قابلين للخطأ والانحراف أما عمل القلب فإنه كالإحسان الذي يحس الإنسان بكماله بمجرد ما يفعله! فضابط التمييز بين ميدان العقل وميدان الوجدان في الأخلاق عند

هؤلاء الفلاسفة هو ما نشعر به من حاجة إلى تصحيح كل ما يصدر عن العقل بينما ينتظم نتاج الوجدان انتظاماً لا يقبل النقص، ولعل هذا هو سر ضرورة تقديم الخاطر الأول ـ كما يقول الحسن البصري ـ في كل شيء لأنه ينبعث عن الوجدان مباشرة وعن الفطرة السليمة بينما تمتزج الخواطر التالية بعناصر عقلية تلمز بساطتها الفطرية وحسن انتظامها وتحرف ذلك الاندفاع الفطري والانجذاب التلقائي .نحو الخير والكمال.

ولعل هذا يفسر لنا ما نجده عند ابن الخطيب من تردد في هذا الباب فهو يصرح تارة بأن العقل لا يهدي إلى الأعمال المنجية وأن الشرع هو مقياس الحسن والقبح والنقصان والكمال والفطرة السليمة هي التي تؤدي إلى الصواب ثم يؤكد تارة أخرى أن العقل يهدي (كما في فصل الأسباب من الحب اللباب من الروضة) فلسان الدين يقصد بالعقل في كلتا الحالتين العقل النظري (وإن كنا نراه يطلق العقل أحياناً على مطلق التعقل والتمييز) لأن التعقل والتمييز في هذا الباب شيئان ضروريان لا يماري ابن الخطيب في بداهتهما في جميع الحالات والعقل النظري هو الذي يتردد الإنسان في قبوله كمعيار للخير والشر في الأخلاق! فلا يبعد أن يكون تردد ابن الخطيب راجعاً لكون مفعول العقل النظري يقوى ويضعف تبعاً للحال والموضوع فإذا قوي قارب الشرع والوجدان الصحيح (أو قل الفطرة السليمة) في الإصابة وإذا ضعف ضاعت جدواه وتلاشت عائدته.

وقد كان باسكال يرى أن القلب (أي الوجدان والفطرة في اصطلاح ابن الخطيب لا القلب نفسه لأنه محل الفكر) فوق العقل لأنه إذ يحملنا على الإحسان والعطف يكون واثقاً من نفسه وثوق الفطرة ويكشف لنا عن حقائق جوهرية بنور الإلهام!

الفصل السابع

درجات الأخلاق

يرى ابن الخطيب أنه لم يبلغ أحد من كمال الاعتدال ما بلغه ذلك العارف الذي فاق الخلق في محبة الله ومحبة الرسول الذي بعث ليتمم مكارم الأخلاق وتتفاضل درجات الناس بحسب تخلقهم بالأخلاق النبوية وبحسب تفاوتهم في ذلك يكون بقاء ذواتهم من ذاته والبعد والقرب من حقيقته ولا شك أن للنبوءة أعلا هذه الدرجات ثم تليها درجة العارف الوارث المتخلق بخلق القرآن وخلق الرسول، ومعنى التخلق بأخلاق القرآن أن تحيد النفس عن الشرور والظلمات وهي الأوصاف التي لا يتصف بها «مفيض الخيرات ومعطي الوجود» ومفيد الكمالات والاتصاف بأوصافه وذلك يحصل بصلاح الأخلاق وخلع مساوي الأوصاف وقطع مواد الشهوات والاقتصار من شواغل الجسم على ما دون الضرورة حتى تستضيء النفس وتذهب كدوراتها ثم يقصر الفكر على جلال الله حتى يحصل الاستغراق ويتصل نور النفس بالأنوار القدسية ويتحد بها.

علاج الأخلاق

وكما أن الجسم يتصف بكيفيات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال هو واسطة بين طرفين فكذلك القلب والنفس تتصف عند ابن الخطيب ـ بكيفيات الخواطر والخواطر هي المؤثرات في القلب تنبه بعد الغفلة وتحرك الإرادة وتبعث على العمل.

والأمراض النفسانية كالأدواء الجسمانية ممكن علاجها ويكون ذلك على

يد طبيب أطلعه الله بنور العرفان على تشريح النشأة والأطوار والخطرات حتى صار عارفاً بحقائق الأدواء النفسانية والأدوية المزيلة لها وربما عالج المريض نفسه «فإن رأى الطبيب بعد أعمال قوة الحدس وحكم الفراسة علة المريض. . . قدر الدواء بالنسبة لطبع المريض وقوته من الأقوال والأذكار والأعمال مما يقاوم العلة ويضاد السبب حتى يرتفع عن القلب الوجداني الاعتدالي عرضه وعن السر والروح مرضه» فإذا حصل البرء واستقرت حالة الراحة اقتصر بالمريض على ما يحفظ الصحة ثم إذا حسم الأسباب القصوى وقطع المواد بحسب كل شخص من مراعاة كم وكيف رجع إلى تحليل المستقر ومقابلة المزاج بضده فعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالكرم ومرض الكبر بالتواضع ومرض الشره بالكف عن المتشابهات ويجري القياس على هذا في سائر الأمراض ويلح ابن الخطيب على الطبيب النفساني في لزوم التحري وتقدير العلاج وعدم الشطط في تكييف الدواء فإن كانت علة النفس مثلاً هي الكبر حاول ردها إلى حد وسط من التواضع لا يفضي إلى الملق والخسة لأن العلاج إذا جمح وخرج عن الحد الصناعي أخرج المزاج إلى طرف آخر من المضادة فلتقع إذن على الوسائط المحافظة وهذا التوسط هو ما يسمى «بالاعتدال في قوى النفس وأوصافها دون الميل إلى منحرف أطرافها» كما يقول القاضي عياض (الشفا ص 74) وهذا هو ما يقوله كذلك أرسطو الذي يعرف الفضيلة بأنها تحاشي الأطراف ولزوم الوسط.

والتهذيب لا يمس القوى المنسوب إليها الاعتدال والانحراف لأن هذه القوى أصول لا تدفعها الحيلة ولا تستأصلها المعالجة إذ هي مركوزة في الغريزة الأولى بل هي من أركان الذات ومتممات الصورة التي بها يقع الاعتدال والتوليد والمدافعة «والحيلة» إنما تتناول تهذيبها وقهرها إلى أن يحصل منها المراد الذي يسهل الوصول إلى الله.

وخير ذريعة لتهذيب النفس هي العلم في نظر ابن الخطيب الذي لا يختلف في هذا عن سلفه ابن سينا الذي لم يكن يرى للحياة المادية والخلقية معنى بغير المعرفة حيث يقول:

هـذب النفس بـالعلوم لتـرقى وذر الكـل فهي للكـل بـيت
إنمـا النفس كالـزجـاجـة والعلـ ـم سـراج وحكمـة الله زيت
فـإذا أشـرقـت فـإنـك حي وإذا أظـلمـت فـإنـك مـيـت

ويؤكد ابن الخطيب «أن سبيل مجاهدة الهوى ورياضة النفس على فك أناملها عن هذه الخدع تكون من وجوه مكتسبة ومن وجوه غير مكتسبة فمنها أن تكون النفس مستعدة لهذا الشأن ملائمة له بفطرتها ومنها أن يكـون المرتاض يعمل على شيخ يلقى رمته بيده فيهذبه قبل أن يسبقه إليها الشيطان» وهذا هو ما أوضحه ابن خلدون في كتابه «شفاء السائل».

وإذا بقيت النفس جامحة رغم ما تحاط به من أسباب العلاج فقد يكون ذلك راجعاً لكونها لم تؤخذ عن معرفة ودراية وهذه الحالة هي التي أشار إليها ابن الخطيب عندما تساءل قائلاً:

ما لي أهذب نفسي في مطالبها والنفس تأنف تهذيبي وتهذي بي؟

غاية الأخلاق

وإذا صحت هذه العلوم التي هي عامل مهم في التهذيب تقدست النفس ومازجها صفـاء وعرفت الكمـال وواجهت الخير المحض وتعشقت الأنـوار الإلهية واعتلقت بالعروة الوثقى لا تلوي على ما تعشقت من لذات الجسم فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة ومشاهدة أنوار حضرة الحق وهذه السعادة هي غاية كل تهذيب وسلوك ورياضة ومجاهدة.

هكذا يقول ابن الخطيب! ولا يخفى ما للروح الصوفية من أثر في هذا الكلام! ولعلنا إذا اقتصرنا على «الروضة» وحدها في البحث عن الغاية التي رسمها ابن الخطيب للأخلاق وجدناها محصورة في السعادة الآخروية أو في نيل مقام الكشف والشهود في الدنيا فهل معنى هذا أن الرجل لم يكن يرى للأخلاق غاية اجتماعية؟ ان الروضة يغلب عليها الطابع الصوفي والصوفية لا ينتجعون غاية سوى الوصول إلى الله والتنعم بقربه وهذا أمر لا يعني المجتمع

لأنه شيء بين الرب والمربوب! غير أن ابن الخطيب يصف لنا في الوصية التي خلفها لأولاده وفي «المقامة السياسية» التي كتبها على لسان أحد منادمي هارون الرشيد - طائفة من الفضائل الاجتماعية ويحثنا عليها محاولاً تحبيبها للنفس ببيان أثرها الطيب في حياة الفرد والجماعة.

فبينما نرى الغزالي يغلب الفضائل الفردية التي لا تهم إلا حياة صاحبها الحاضرة والمقبلة كالقناعة والعزلة والزهد - نرى ابن الخطيب يهتم - في غير الروضة - إهتماماً خاصاً بالخلق الذي تنتظم به أسلاك الاجتماع كالأمانة وحسن العهد ومراعاة الحقوق والعدل والصدق في المعاملة والقول وهذه الشيم المثلى لها غاية في ذاتها وليس الجزاء عليها في الدار الآخرة إلا شيئاً عارضاً إضافياً اقتضته الحكمة والعدل.

وبقدر ما يهتم ابن الخطيب في «الروضة» بالفضائل السلبية التي لا تبعث صاحبها على المغامرة في مضمار الحياة كالتوكل والزهد والتفويض - بقدر ما يعني في بقية كتبه بالآداب الإيجابية والفضائل العملية كالشجاعة والاقدام والسعي والكد وإذا كان الغزالي لم يعن - كما يقول زكي مبارك في كتابه «الأخلاق عند الغزالي» - بشرح الفضائل الإيجابية فما ذلك إلا لأن «الإحياء» - وفيه عصارة نظرياته الخلقية - كتاب تملكته الروح الصوفية التي تغلب جانب التخلية على جانب التحلية لا سيما في المراحل الأولى التي يعنى بها «الإحياء» ولا يخفى أن الزهد والجوع والتوكل والخوف - وكلها فضائل سلبية - هي من دعائم الحياة الصوفية والصوفي ميال إلى التواضع رغاب في الخمول الذي هو أصل كثير من الشمائل السلبية ومثار لها.

الفصل الثامن

الإرادة

الإرادة مناسبة تتقدم كل عمل قبل الشروع فيه وهي تنبعث عن الخاطر الذي يؤثر في القلب ويحرك الرغبة (وليست الرغبة في اصطلاح ابن الخطيب إلا الإرادة) ثم تتكفل تلك الرغبة بتحريك العزم الذي يحرك بدوره الثبات والثبات هو الذي يبعث الأعضاء على العمل وعلى الاستمرار في العمل فمبدأ الأفعال إذن خواطر لا تلبث بعد التأثير على القلب الذي هو مركز المعرفة أن تنقلب إلى إرادة وهنا يلتقي ابن الخطيب مع الغزالي الذي يرى أن الإرادة هي ما ينبعث عن المعرفة ويسخر القدرة وهذا النوع من الإرادة هو الذي يقصده علماء الأخلاق ويسميه الغزالي بالنية والقصد حيث يقول: «إن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى وهو حالة وصفة للقلب» («إحياء» ج 4 ص 381).

والخواطر تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر وهو ما اتصف به الطرفان الخارجان عن طبيعة الاعتدال ويسمى وسواساً لأن سببه شيطاني وإلى ما يدعو إلى الخير وهو يتصف به الوسط ويسمى سببه ملكياً. قال الحسن البصري: «إنما هما همان يجوكان في القلب هم خير وهم شر» والإرادة تتبع الخاطر في وجهته نحو الخير أو الشر.

أما النوع الآخر من الإرادة فهو الذي يقصد به نهوض القلب إلى طلب الحق والذي عرفه القشيري بأنه مبدأ طريق السالكين وابن سينا بأنه أول درجات العارفين ويسمى السالك في هذه الطريق بالمريد وهو في نظر كلٍ من

ابن الخطيب وابن خلدون من لا إرادة له لأن من كانت له إرادة فليس بمريد:

يقول ابن الخطيب:

أمط ما استطعت كل إرادة   والا فمعنى القوم عنك بعيد
تكون مريداً ثم منك إرادة   إذا لم ترد شيئاً فأنت مريد

وقد قال القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي يقول: «الإرادة لوعة في الفؤاد ولدغة في القلب وغرام في الضمير وانزعاج في الباطن ونيران تتأجج في القلوب».

وهذا النوع من الإرادة يعبر عنه ابن الخطيب أحياناً بالمحبة ويتساءل هل يتأخر عن المعرفة أم يتقدمها في كلام سنعرج عليه في محله.

وبفضل هذه الإرادة طوى العارفون المقامات والأحوال!

وابن الخطيب يحشر النوعين من الإرادة فيما يسميه بالأصول (أصول الرياضة) غير أنه يعبر عن النوع الأول بالقصد ويعرفه بالإزماع بينما يعرف الثاني بالنهوض لطلب الحق أما العزم الذي هو بين هذين فالمراد به تحقيق القصد.

الجبر والاختيار

اختلف الفلاسفة وعلماء الأخلاق كما اختلف غيرهم من علماء الدين في حظ الإرادة البشرية من الحرية فأطلق قوم لهذه الإرادة الاختيار وقيدها آخرون بالجبر ووقفت طائفة ثالثة موقفاً وسطاً بين هذا وذاك.

فماذا كان موقف ابن الخطيب؟

إنه يرى أن الكسب فعل يخلقه الله في العبد كما يخلق القدرة والإرادة والعلم فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنه خالقه وإلى العبد كسباً لأنه محله الذي قام به. وإذا كانت العرب تقول: «حركت القضيب فتحرك» فتجعل

الحركة بين فاعلين: حركة للمتحرك وفعلاً للمحرك فذلك أقرب ـ كما يقول ابن الخطيب في الروضة ـ لمكان القصد والعلم والقدرة ثم الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق والخلق لا يصح أن يضاف إلى العبد لأنه إيجاد من عدم والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلقها بالقدرة الحادثة «فالحادثة تتعلق ولا تؤثر وهي تصلح للتأثير لولا المانع وهي بالمنع أحق بالقدرة القديمة عند التوارد».

وابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالي الذي يقول:

«بل الله تعالى خلق القدرة والمقدرة جميعاً وخلق الاختيار والمختار جميعاً فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفة» («إحياء» ج 1 ص 120).

ويستدل ابن الخطيب على هذه الوجهة التي يصفها بالسنية بالأدلة السمعية كقوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ ﴿ الله خلقكم وما تعملون ﴾ وقد أثبت الله الكسب والفعل للعباد لأنه يخاطبهم في عدة آيات بـ ﴿ تعملون ﴾ ـ ﴿ تعقلون ﴾ ـ ﴿ تكسبون ﴾ ـ ﴿ تصنعون ﴾.

ويستنكر مذهب الجبرية الذين يزعمون أن العبد في قبضة القدرة كالميت بين يدي الغاسل لا علم له ولا اختيار ولا قدرة لأنهم جحدوا ـ في نظره ـ العقل والنقل فجحودهم للعقل والضرورة ظاهر لأن الإنسان يفرق بنفسه بطريق الوجدان بين حركة اختيار واضطرار ويدرك أن حركة المختار هي غير حركة المرتعش ومن أنكر هذا الإدراك أنكر ضرورة الوجدان.

وقد أقام الغزالي نفس الدليل عندما تساءل مستنكراً: «كيف تكون (الحركة) جبراً محضاً وهو (أي العبد) بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟!» (نفس المصدر والصفحة).

ولعل ابن الخطيب تأثر في وجهته بالإحياء فإذا كان قد استمد فعلاً فقد يكون إغفاله لايراد ما استدل به الغزالي من عدم إحاطة العبد بتفاصيل ما

لحركاته من أجزاء ـ على أن الحركة ليست اختياراً محضاً ـ مقصوداً حيث لم يستسغ تعليق الاختيار على إثبات معرفة الأجزاء والاعداد عالماً أن «العمل الاختياري ـ على حد تعبير زكي مبارك ـ قد تكون له لوازم ضرورية لا يتنبه لها المرء ولا تكون غفلته قادحة في اختياره» وهذا يدلنا ـ إن صح ـ على أن ابن الخطيب وإن كان كثيراً ما ينقل حرفياً عن بعض سلفه ـ إلا أنه ناقل محقق كغيره من الفلاسفة أو المتفلسفين الذين تـصرفوا في تراث السلف وصبغوه كلاً أو جزءاً بصبغة تتفق ووجهتهم الخاصة!

وقد انتقد ابن الخطيب على الجبرية أخذهم بآيـات الخلق وإهمالهم لآيات الكسب وما أثبت الله من الصفات للعبد مساوين مثلاً بين شرب الرجل الخمر وإيجادها مع أنهما في حكم الشرع مختلفان وفيما يرجع إلى الحس والوجدان متباينان!

وكما يحمل ابن الخطيب على المتطرفين من الجبرية كذلك ينتقد مذهب القدرية الذين يزعمون ان الأمر أنف أي مستأنف لم يسبق به علم ولا كتاب وإنما يعمل عند كونه ولا خبر له قبل ذلك وان العبد يستقل بخلق أفعاله ولكن القدرية يهملون بهذا الادعاء صريح الآية﴿والله خلقكم وما تعملون﴾كما ينقضون ما يدعمه الحس والـوجدان من سبقيـة العلم من حيث المحاذاة والموافقة قبل الوقوع.

وعلى هذا فابن الخطيب كالغزالي من الصنف الثالث لا يقول بالاختيار المحض ولا بالجبر المطلق ولكن يتوسط بين الطرفين المنحرفين فينسب للعبد نوعاً من الاختيار وينسب إليه قدرة حادثة صالحة للتأثير ويعلق به بحكم التبعية نوعاً من المسؤولية في غير الحركات الاضطرارية.

وهذا الموقف الوسط هو موقف الأشاعرة الذين يرون أن الإنسان مختار في قالب مجبور وانه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط فهو حر مختار يسير كيف شاء وأين شاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية وكذلك الإنسان في سفينة الوجود والأشاعرة قريبون في هـذا من

القائلين بالنظرية الاتفاقية أو نظرية الظروف والمناسبات (Occasionnalisme) ومعناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتى لكأنما يخيل للإنسان أن الظروف هي التي أوجدته ومن أنصار النظرية الفيلسوف الفرنسي مالبرانش (Mallebranche).

الفصل التاسع

الوسائل والغايات

إذا قرأت «المقامة السياسية» لابن الخطيب خرجت بفكرة يتحاشى لسان الدين التصريح بها ولكنه يطبقها تطبيقاً صارماً وهذه الفكرة هي تلك التي تتلخص في المثل المشهور «الغاية تبرر الوسيلة» فالتجسس على شؤون الناس رذيلة ولكنه يشرف إذا أريد به وجه شريف كتجسس الملك على وزرائه وولاة مملكته للتعرف على أسلوب معاملتهم للناس ومقدار ائتمارهم بأمره وطاعتهم لقانون الدولة. واستعمال القوة وسيلة غير شريفة ولكنها تنبل إذا صرفت لغاية شريفة كإقرار الأمن في البلاد وكالضرب على أيدي الثائرين! والغلظة من أسوأ الذرائع ولكنها تجمل إذا استعملت مثلاً في تربية البنين لأن الإشفاق والحنان ادعى للإضرار بهم من غلظة الجنان!

وابن الخطيب يوصي الأمراء بأن يحظروا على خدمتهم بحد السيف مخالفتهم ولو في صالحهم وهذه الوسائل سيئة في ذاتها ولكنها تغتفر إذا راعينا أن إطلاق اليد مثلاً للخدم قد يفسد شؤون المملكة ويؤدي إلى الإضرار بحقوق الرعية.

والتهافت على المال رذيلة ولكن تهافت الملك على جمعه من وجوهه المشروعة فضيلة لأن المال الموفور المصون أمنع الحصون ولأن من فل ماله من الأمراء قصرت آماله وقصور الأمل بالنسبة للأمم معناه الوقوف والوقوف انحطاط وتقهقر.

فلم يبق إذن شك في أن ابن الخطيب يجعل شرف الوسيلة وخساستها منوطين بشرف الغاية وخساستها.

ولكن هذه الأمثلة التي أوردناها غير كلاسيكية بمعنى أنها لا تعرض كأنموذج في دعم مثل هذه القضايا وكم كان بودنا أن نعثر عند ابن الخطيب على ذلك المثل المألوف وهو إباحة الكذب لأغراض شريفة كما عند الغزالي الذي يقول:

«الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً وواجب إن كان المقصود واجباً وكما أن عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان في الصدق سفك دم امرىء مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو صلاح ذات البين[1] أو استمالة قلب المجنى عليه إلا بكذب فالكذب مباح» (إحياء ج 3 ص 139).

وقد تشدد الفيلسوف كانط في معارضة هذا المنهج لأنه لا يرى لواجب الصدق ثنيا تبرر خرمه فالكذب في نظره أفحش الرذائل لأن في الكذب إسفافاً بالعقل الذي لا يمكنه أن يهدف لغير البحث عن الحقيقة وإذاعتها - ومسا بثقة الألباء فالتزام الصدق فرض مطلق مستديم ولو أدى الكذب إلى إنقاذ حياة فرد من الأفراد.

وقد احتدمت مشادة جدلية بين «كانط» «وبنجمن كونسطان» (B. Constant) الذي استنكر تطرف زميله وأكد في غير مواربة بأن الصدق لا يجب التزامه إلا في حق من يستحقه وأن من حقنا أن نخاتل بالكذب مجرماً سفاكاً يبحث عن رجل ليودي بحياته ولكن كانط لم يتردد في التعقيب مؤكداً أن الصدق فوق هذا الحق وأن هنالك فرضاً مطلقاً إزاء النفس وإزاء الإنسانية وهو صرف الفكر دائماً نحو الحق واتخاذ الصراحة مطية لتبليغه والإعراب عنه!

---

(1) ورد في «الأدب المعربي» للبخاري حديث «ليس الكذاب من يصلح ذات البين».

الفصل العاشر

المعرفة والحب أساسا الفضيلة

لا يمكننا أن نتبين الفضائل كما يراها ابن الخطيب دون أن نضطر إلى مزجها وتحليلها ودعمها بعوامل الحب وآثار الحب لأن الحب عند لسان الدين هو أصل الوجود وباب لجميع المقامات الصوفية والأحوال الذوقية وهذه المقامات تندرج فيه وتتخلله فلا يمكن درسها منفصلة عنه مجردة منه.

وما بالك بعاطفة ينبعث عنها ـ تبعاً لانحرافها لجهة النقصان أو اعتدالها أو ميلها لجهة الزيادة والإفراط ـ جميع الأخلاق المذمومة وكامل الشمائل المحمودة! أليس الخير هو ما يلائم طبع النفس ويظفر بحبها؟ والشر هو ما ينافر هذا الطبع ويبوء بكراهية النفس وبغضها؟

الحقيقة أن الحب عاطفة اضطلعت بالدور الأول في نظريات ابن الخطيب الأخلاقية بحيث لا يتأتى لمن أراد درس هذه النظريات أن يجردها عن فكرة الحب وأن يحاول استشفاف كنهها والكشف بغير واسطته عن حقيقة الفضائل وخصائصها ومميزاتها.

إن جميع الفضائل مطلوبة من أجل الحب وهذا الحب مطلوب لذاته وهي إما وسيلة إلى المحبة أو ثمرة من ثمراتها فالتوبة هي من أسباب الحب لأن الوصول إلى المحبوب متعذر بغير تطهير السر عما سواه وكذلك الخوف الذي يسوق الراكب إلى مناخ التوبة أما الزهد فهو حقيقة الخروج عما سوى المحبوب (والمحبة في هذه الحالة متحجبة جداً) وما قلناه في تلك الفضائل (أو قل المقامات إذا أردت أن تبقى داخل النطاق الصوفي الضيق الذي يحصر فيه

ابن الخطيب الوجهة الخلقية) نقوله كذلك في الصبر والشكر والتوكل والرضى.

أليس الصبر هو حبس النفس عن البلوى وعقل اللسان عن الشكوى ولجام الشوق الذي يلزم عند الطموح ويكسر سورة الجموح؟ أليس هو - في حق الخواص - التلذذ ببلاء المحبوب واستعذاب العذاب عن استغراق أسرار القلوب في هوى المطلوب لمشاهدة المسبب في الأسباب ورؤية المعذب في العذاب؟ إنه مظهر للمحبة عال وظاهرة مختصة بها من غير زوال.

والشكر؟! أليس هو السرور بالنعم وحسن استعمالها؟ أليس حظ الخواص - وهم مثل خلقية حية! - من هذا المقام هو رؤية المنعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب مع عدم الاشتغال عن الواهب بالموهوب؟ وهنا يتأكد وجود المحبة لأن الحب والشكر كلاهما ثمرة للإحسان ولأن هذا المقام قدر مشترك بينهما، وأما التوكل الذي هو إلقاء رسمة المحب بيد المحبوب وإعلاق نعمته به فيكفي شاهداً على ارتباطه بالمحبة إن الله يحب المتوكلين.

والرضى كذلك «ثمرة من ثمرات المحبة ومقام كريم من مقاماتها إذ الرضى بجميع ما يفعل المحبوب قدم في الحب راسخة وغرة من غرر القوم شاذخة».

وما بالنا نذهب في هذا العرض الطويل والسياق المتسلسل وقد كان علينا أن نكتفي - في معرض التمثيل - بالتوحيد الذي هو أساس هذه المقامات؟ أليس التوحيد هو أخص بالمحبة وألزم لها كما أنها ألزم له؟ إذا ارتبت في صدق هذا التلازم فخبرني هل يتعين المحبوب بغير توحيده وهل يتوحد الواحد دون أن يحتكر من قلب محبه سويداءه؟ اللهم لا!

وليست الإرادة والشوق إلا ثمرتين أيضاً لهذه المحبة!

ولكن هنالك عامل أساسي وباعث جوهري لهذا الحب وهو المعرفة «لأن الإنسان لا يحب محبوباً إلا بعد سبق العلم بكمال ذاته» فإذا أحبه اشتاق إليه وقاسى مرائر الصبر في طرق بابه وتجاذب نفسه الرجاء والخوف من

الحجاب وفوات الحظ فإذا تمكن الحب أثمر الرضى بمراد المحبوب والزهد فيما سواه وتفريده بالكمال والجمال والتفويض إليه والغيرة على حماه.

فالحب شجرة لها أغصان وأفنان وأوراق وثمار وهي الأصل الذي تتفرع عنه الفضائل.

والأخلاق عبارة عن تعهد هذه الشجرة بالري الكافي من عيون العلم وشق الأرض التي هي النفس بمحراث التكييف وتهيئتها لما يراد منها من إيداع بذر وغرس نواة واقتلاع الأصول الخبيثة وأمهات الشكوك كاعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات والاتحاد والحلول والتناسخ والإباحة ثم إزالة الأعشاب التي تضر الشجرة المغترسة بالطبع وتعاديها بالجوهر وهي الخلق الذميمة.

وقد ذكر ابن الخطيب أنواعاً ثلاثة من العشب التي تجب تخلية الأرض عنها:

1) العشب البهيمية الراجعة إلى القوة الشهوانية كالوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والشبق والهتك والزنا وما في معناه والمجانة والعبث والحرص والجشع والملق والحسد والشماتة! فإذا اقتلع الإنسان من نفسه وهي أرض رياضته هذه الجذور المؤذية بآلة العزم غرس مكانها عشباً شريفة وفضائل مثلى كالعفة والقناعة والهدوء والزهد والورع والتقى والانبساط وحسن الهيئة والظرف والحيا والمساعدة وأمثال ذلك.

2) ما يسميه ابن الخطيب بالعشب السبعية الراجعة إلى بذر القوة الغضبية كالتهور والفرح والصلف والاستشاطة والكبر والعجب والاستهزاء والاستخفاف واحتقار الخلق وإرادة الشر وشهوة الظلم.

وعلى مقتلع هذا العشب أن يغرس مكانها الشجاعة والكرم والنجدة وضبط النفس والصبر والاحتمال والعفو والثبات والشهامة والوقار والرعي.

3) العشب الشيطانية الراجعة إلى بذر مشترك من القوتين مثل عشب المكر والخديعة والحيلة والغدر والنكث والدهاء والتلبيس والغش والكذب.

وبعد اجتثاب هذه الجذور يتعين غرس «الصفات الربانية» محلها كالعلم والحكمة والمعرفة والإحاطة بحقائق الأشياء.

ويذهب ابن الخطيب أبعد من ذلك فيحلل حتى بعض الأدواء التي تطرأ على الأرض (أي النفس والقلب) من جهة الطبع والمزاج: فكما أن الأرض تتصف بكيفيات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال فكذلك الأرض تتكيف بكيفيات الخواطر المؤثرة في القلب المحركة للإرادة.

مراحل تهذيب النفس

فالتهذيب يقع إذن في ثلاث مراحل:

1) **المعرفة:** التي يكنى عنها ابن الخطيب بالري والتي هي أساس كل نزوع إلى الكمال والتي تسبق حتى على الحب ينبوع الفضيلة ولكن المعرفة التي لا يعنينا أكانت جبلية أم مكتسبة إنما تعين على تبين الفضيلة من الرذيلة والنافع من الضار فهي لا تكفي وحدها أساساً للخير فلا بد إذن من إرادة تثير الشوق إلى الكمال.

فإذا كان سقراط يركز الفضيلة على العلم وحده ويعتقد أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف الخير دون أن يفعله ولا أن يدرك الشر دون أن يتوقاه فإن غيره من علماء الأخلاق المحدثين يرى ضرورة انضمام عامل آخر إلى المعرفة وهذا العامل هو الإرادة التي تحرك العزم وتبعث على العمل فابن الخطيب محق في عدم الاكتفاء بالمعرفة وحدها كباعث على الفضيلة والكمال وهو في هذا أقرب لفلاسفة القرون الحديثة منه إلى حكماء يونان.

ولعل الغزالي ـ رغم عدائه الصريح لهؤلاء الحكماء ـ أقرب في هذا الاتجاه إليهم منه إلى كثير من الفلاسفة الذين عاصروه أو تقدموه فهو لا يشترط مع العلم شيئاً سوى اليقين واليقين نوع من العلم الجازم وليس غيره ولكن الدكتور زكي مبارك يرى أن التقييد باليقين يساوي ما اشترط من إرادة وحب «لأن المرء متى تيقن نفع شيء أحبه أو كاد يحبه» ونحن نقول للدكتور:

لقد غفلت عن مصدر مهم من مصادر الغزالي وهو الحكيم الترمذي الذي أكد في الأصل 239 من كتابه «نوادر الأصول» ان أصل الفضائل (ومثل لها بالحياة ـ أي الحيوية ـ والذكاء واليقظة والانقياد والسرعة والوقار والحلم) هو «اليقين والحب والحياة» وإن من استقرت «المعرفة» في قلبه وهداه الله لنوره أدرك الفضيلة وقد أراد الترمذي باليقين كالغزالي المعرفة الجازمة ولكنه لم يكفه اقتضاء اليقين عن لزوم الإرادة والحب لأن اليقين في نظر الرجلين شيء والحب شيء آخر ولعل الغزالي إنما أغفل الحب عمداً لأنه يرى كسقراط أن المعرفة كافية وحدها للبعث على الفضيلة ولذلك أسند الله تعالى في القرآن الخشية وهي من لوازم الحب والمعرفة حيث قال: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

2) **العمل**: وهو تهيئة النفس باستئصال ما خبث من الميول والنزعات والمعتقدات.

3) **غرس الفضائل وتكييف النفس بأمثل الهيئات.**

ميقات العمل

ويبرهن ابن الخطيب عن حنكة نفسانية عندما يطلب من مريد الفضيلة أن ينتجع وقت سكون النفس وهدوء الأعصاب لتحقيق غرس مثمر وهذا الوقت في نظره هو الهزيع الأخير من الليل ثم يأتي بالدليل لدعم نظريته مؤكداً أن قوى الإنسان الحالية وما تباطأ فيها من نزوع غضبي وميل شهواني تكون أول الليل مليئة بخيالات اليوم أقرب عهد بانتقاش متأدياتها في الحس المشترك فإذا انغمرت القوى بالنوم وانضمت الأرواح إلى مركزها عند غشيان الليل عادت نشيطة صافية فكان ذلك الوقت لباب أوقاتها وأبعدها من الأكدار وفي هذا الوقت تكون الأرواح الطبيعية والحيوانية وهي مراكب الأرواح الإلهية قد أخذت قواها لتمام الهضم بسبب النوم ولما يهب حينذاك من النواسم اللطيفة التي تنعش القلوب ببردها ولا شك ان النفس التي لم تمت في منامها تعود عوداً جديداً إضافياً وتكون إدراكاتها عند ذلك غير مشوبة.

ولعل هذا هو بعض سر تخصيص الصوفية العمل في الثلث الأخير من الليل!

اختيار الدليل في الرياضة

يرى ابن الخطيب انه لا مناص لمريد الفضيلة من دليل ينير له الليل ويذلل له العقبات.

فعلاوة على التدرج بالأدعية والاذكار يجب على المريد أن ينتقي أعوانه وخلانه من بين «العقلاء حسان الخلق البعيدين عن الفسق والابتداع والحرص على الدنيا».

والمرتاض محتاج في نظر ابن الخطيب إلى شيخ يلقي رمته بيده فيهذبه «قبل أن تسبقه إليها يد الشيطان» لأن من لم يكن له شيخ - في نظر ابن الخطيب أيضاً - «كان الشيطان شيخه» ولكن هذا الاحتياج يكون بحسب علم المرتاض وجهله.

ويشترط في الدليل العلم والتحقيق والسلوك:

أما العلم فلضرورة معرفة قواطع الطريق كالحلول والاتحاد ومعرفة الأنوار من الواردات الشيطانية.

وأما التحقيق فلأنه لا يصح الاقتداء إلا بمن عاين بنفسه سبب النجاة!

والشرط الثالث هو السلوك لأن المجذوب لا يقتدي به والسالك هو الذي يصلح للتربية ويستطيع أن يشق مع المتبع بعض مفاوز طريق الاكتساب.

وما كان المرشد ضرورياً الا لكونه يمكن المريد من مفاتيح معارف الطريق ومعتصماته كالخلوة والصمت والجوع والسهر: «فالجوع يرق به دم السويداء وينفسح مجال الروح وتومض من ثناياه بروق المكاشفة والسهر يشيد الروح ويحد الفكر ويمكن من غنيمة الفراغ والخلوة تحصن من الشواغل وفعل الحواس وتحفظ من العوائد».

ولا بأس من الاستعانة بالألحان المتناسبة الداعية إلى الحنين الجالبة للوجد المرققة للشعور.. في تهذيب النفس فاللحن يهيج القلب ويمحضه ويحرك داء المحبة.

ومن محركات العزيمة أيضاً الوعظ الذي يرى ابن الخطيب ان الغرض منه هو «وجهة النفس من جو السرور واللعب بالزور إلى جو الحزن والارتماض» من هنالك تأخذ بخطامها أيدي الاضطرار فتحصل اليقظة ثم التوبة ومنها يستقيم الطريق في منازل السائرين إلى الحق وعند ذلك يطوي بساط الزجر والوعظ بمد بساط الاعتبار والحب. وقد شبه لسان الدين النفس بالثكلى من حيث طبعها لما فارقته من عنصر نور الله والعوالم النورانية «التي هي الشعار والدثار والأمل والدار والحياة والجمال والوجود والكمال» وإن كانت لا تشعر بالسبب ولا تستحضر العلة.

الفصل الحادي عشر

حب الوطن

حب الوطن عاطفة شريفة تغلغلت في أحشاء الناس وفضيلة تركزت في طباعهم وقد ناب ابن الخطيب منها علاوة على القدر المشترك بين البشرية حظ الموتور الذي زحزح عن مسقط رأسه ومسرح صباه ومعهد أنسه ومألوف منتداه وأبعد قهراً عن مربع الآباء والأجداد ومنابت الخلان والأنداد ولعل هذا الحظ الزائد ليس له من مجالي الزيادة إلا سنوح فرصة الاستعلان والا فقد كان كميناً في «تضاعيف الجنان».

قال ابن الخطيب في مقامة يخاطب فيها الولي الصالح أبا العباس السبتي:

«مزق شملي وفرق بيني وبين أهلي وتعدى عليّ وصرفت وجوه المكايد إليّ حتى أخرجت من وطني وبلدي ومالي وولدي ومحل جهادي وحقي الذي صار لي طوعاً عن آبائي وأجدادي... وأنا قرعت باب الله بتأميلك فالتمس لي قبوله بقبولك وردني إلى وطني عن أفضل حال».

ولكن كيف كان ابن الخطيب ينظر إلى هذا الحب؟ هل هو في نظره نوع من حب الذات انصرف إلى مراتع ترعرعت فيها هذه الذات منذ نعومة الأظفار؟ أم هو نوع من نوع من المناسبة تناسقت جناساتها الروحية وانتظمت أسلاكها منذ كان قلب الطفولة البريئة لا يزال على نقشه الفطري؟ قد يكون هذان العنصران أسهما معاً في تغذية هذه العاطفة وقد يكون لأحد العاملين إنافة على صاحبه في بعث هذه الروح فيكون لعامل الاغتراب يد في تقويتها غير أن

الذي يهمنا هو أن ابن الخطيب كان مشبعاً بهذه الروح التي وصمه بالتجرد عنها المستشرق (بونس بواك) بدعوى هجره المزعوم لوطنه وإيثاره الموهوم لمملكة بني مرين على ربوع الأندلس الرطيب ولن أكلف نفسي عناء تفنيد هذه الدعوى ما دام (دو ألديكوا) قد تكفل بهذا الأمر حيث كتب في مقال له: «بالوثائق البربرية» (القسم الأول المجلد الثاني سنة 1917) ما معناه: «وأنا أريد هنا أن أجرد ابن الخطيب مما وصمه به بونس بواك Pons Buigues) من أنه سعى في خراب وطنه» ثم ذكر أن من الغلط استعمال لفظة وطن في حق المسلمين وإطلاقها على المدلول الجاري عند الأوربيين إذ ديار الإسلام كلها للمسلمين وطن فلا ينبغي والحالة هذه اعتبار تنقل ابن الخطيب من خدمة مملكة إسلامية إلى مملكة إسلامية أخرى جناية على الوطن ثم فند ما رمي به ابن الخطيب من نكران الجميل مستنداً إلى أحداث ووقائع تشهد بما طبع عليه لسان الدين من جميل الاعتراف وطيب الامتنان وحسن العهد.

على أن ابن الخطيب لم يهجر وطنه طيعاً مختاراً وإنما أكرهه على ذلك توارد الدسائس وتوالي الوشايات وكيف يتهم رجل بنكران حق الوطن وشعره ونثره يفيضان بالحنين الصادق إلى هذا الوطن!

أما قرأت قوله:

بلاد عهدنا في قرارتها الصبا يقل لذاك العهد أن يألف العهدا

وقوله:

وطن قد قضيت فيه شبابا لم تدنس منها البرود مذمة
بنت عنه والنفس من أجل من قد خلفته خلاله مغتمة

ولعل ذلك الهجران القاهر هو الذي ضاعف في نفس ابن الخطيب عاطفة النزوع إلى الزهد والخلوة بعد اليأس من أحلام الحياة فقد قال بعد البيتين الأخيرين:

كان حلمًا فويح من أمل الدهـ ـر وأعماه جهله وأصمه
تأمل العيش بعدما خلق الجسـ ـم وبنيانه عسير المرمه

نعم إن تغرب ابن الخطيب لم يكن عن طيب خاطر وقد كان له أثر قوي في حياته الخلقية ولو لم يكن من نتائجه إلا تمحيض وجهة الرجل نحو الحياة الصوفية لكفى!

ولعل أصل هذه التهمة هي الرسالة التي وجهها ابن خاتمة لابن الخطيب وهي مثبتة في أزهار الرياض (ج 1 ص 265) حيث أنبه على هجرانه الأندلس بقوله: «متى توازن الأندلس بالمغرب أو تعوض عنها إلا بمكة أو يثرب؟ ما تحت أديمها أشلاء أولياء وعباد وما فوقه مرابط جهاد ومعاقد الوية في سبيل الله ومضارب أوتاد».

ولكن المتهمين أهملوا رد ابن الخطيب على هذه المؤاخذة حيث قال:

«وأما تفضيله هذا الوطن (أي الأندلس) على غيره ليمن طيره وعموم خيره وبركة جهاده وعمران رباه ووهاده بأشلاء عباده وزهاده حتى لا يفضله إلا أحد الحرمين فحق بريء من المين».

ولابن الخطيب في توديع ابنه لما انصرف عنه إلى فاس:

بان يوم الخميس قرة عيني حسبي الله أي موقف بين!
.. وطن نازح وشمل شتيت كيف يبقى معذب بين دين؟!

غير اننا نجد إلى جانب هذا التعلق نوع أزمة نفسانية كانت تعتري ابن الخطيب من جراء تألب أعدائه عليه في الأندلس فيظلم عليه جو العيش وتدلهم في عينيه الحياة ويتوق إلى الفرار من مغاني الأندلس لا بغضاً ولا كراهية ولا مللاً ولكن عزوفاً عن وسوسة بعض ذويها الذين كان شغلهم الشاغل إيغار القلوب على لسان الدين وقد ورد في رسالة وجهها ابن الخطيب لأحد وزراء ملوك بني مرين ـ عبارة تشعر بهذه الأزمة: «.. فإني كما يعلم الوزير.. منقطع الأسباب مستوحش من الجهة الأندلسية».

الفصل الثاني عشر

القوى النفسية والحبّ

اختصت القوى النفسية بنوعين من الحب:

حب الكمال الروحاني: يحب الإنسان من اتصف بأوصاف هذا الكمال كالمشائخ والعلماء والهداة والأنبياء أو ما يستفاد منه كمال البقاء كمحبة الأمراء والمحسنين لأجل النوال الذي يحسن به البقاء.

حب الكمال لذاته: يحب الإنسان الجمال لذاته في كل شيء على اختلاف حال الكمال من الصور: فهو يحب معاني الشعر ليستخدم في استمرائه قوى التخيل والتفكير والتذكر.

أما القوة الغضبية فقد اختصت بحب الغلبة والقهر والاستيلاء والتشفي والانتقام والرياسة والظهور والظفر ومحبة المدح واستخدمت في ذلك قوى التخيل والتفكر والتوهم.

وتفردت القوة الشهوانية بحب المأكولات والمشروبات والمنكوحات وكل ذريعة إلى السعادة الجسمانية وقد ركبت النفس في الوصول إلى ذلك مطية الحواس الخمس.

الفصل الثالث عشر

المناسبة في الأخلاق

لا ينحصر النزوع الفطري في محبة النوال والمواهب الروحانية والجسمانية والجمال المجرد كالصنائع المنتظمة ومحاسن المعاني أو غير المجرد كالصور الجميلة بل هنالك نوع آخر من المحبة هو محبة المناسبة وهي محبة تنبثق لوقوع توافق وتناسب بين المحب والمحبوب بها حصل الائتلاف وهي نسبة موجودة في الأحكام الخيالية كحنين الأجسام بعضها إلى بعض وفي الأرواح كمناسبة أرباب الصنائع والعلوم وأرباب الأخلاق المتشابهة فالعالم يناسب العالم والمحب المحب لارتفاع الضدية التي توجب النفرة. وهنالك نسبة ثالثة بين العقول كالاتفاق في المدارك ولا يخفى ما لهذه المناسبات من أثر في تكييف الأخلاق!

عناصر الكمال

يتبين لمن تتبع أشعار ابن الخطيب الحكمية من جهة وكتاباته الصوفية من جهة أخرى أن الرجل كان يرى وجود درجات من الكمال إن لم نقل أنواعاً فهو تارة يحدثنا عن كمالات تشم منها رائحة المادية وتفرض لها حدود إذا تعدتها انقلبت إلى نقصان ويصف تارة أخرى كمالاً إذا تحقق انتظم العدل والطمأنينة في الوجود وهذا الكمال هو الكمال الخلقي وهنالك كمال ثالث هو الكمال الصوفي متناهي الدرجات متشعب المجالي والنفحات.

أما النوع الأول من الكمال فهو ما يمكن أن نسميه بالكمال الاجتماعي

وهو الذي يحذر ابن الخطيب مريد الفضيلة من الإيغال في استكسابه حيث يقول: «وليقف في التماس أسباب الجلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال غير النقصان والزعازع تسالم اللدن اللطيف من الأغصان».

وقال:

عوذ كمالك ما استطعت فإنه ... قد تنقص الأشياء مما تكمل

وأما النوع الثاني من الكمال ففيه نصيب من الصبغة الاجتماعية ولكن قاعدته يمكن أن تعتبر عنصراً أساسياً في الفضيلة عند المسلم وركناً عند الصوفي وهذه الصفة هي التقوى ولهذا النوع من الكمال الذي نتطلبه غالباً من رجال نريد أن نعهد إليهم بالسلطة ونقلدهم الولاية أو الإمارة ـ عناصر إذا تناسقت انتظم العدل والأمن في الوجود وقد حلل ابن الخطيب هذا النوع من الكمال في قوله:

إذا اجتمع الاقدام والرأي والتقى ... وساعد سعد واستقل به عزم
ولاحت بآفاق السماح مخيلة ... من الجود يتلو برقها العارض السجم
وقام على التقوى بناء سياسة ... يمهد من أساس أركانها علم
ورفت عليها نسبة طالبية ... فليس ظلام في الوجود ولا ظلم

وكثيراً ما يطالب ابن الخطيب بالتقوى كأساس للفضيلة فهو يرى أن العزم ـ وهو في نظره باب كل خير ومطية كل كمال ـ لا يقوى ويستطيل إلا بالتقوى:

والعزم يفترع النجوم بناؤه ... مهما أقام على التقى تأسيسا

بل يرى أن من أعوزته التقوى أعوزته كل فضيلة:

لا تعدم التقوى فمن ... عدم التقى في الناس أعسر
وإذا امرؤ خسر الإله ... فليس خلق منه أخسر

وما ذلك إلّا لأن التقوى «هي فذلكة الحساب وضابط هذا الباب».

أما النوع الثالث من الكمال فهو كمال العارف الذي يكلل في الدنيا بالشهود مع البقاء وفي الآخرة بالنظر المريء والرضى الأبدي.

ومن مجالي هذا الكمال كون العارف هشاً بشاً يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبيه والعارف أيضاً شجاع لأنه بمعزل عن هيبة الموت جواد بمعزل عن صحبة الباخل صفاح لأن نفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشر نساء للأحقاد لأن قلبه مشغول بالله عن غيره فمن عرف الله صفا له العيش وطابت له الحياة وهابه كل شيء وذهب عنه خوف المخلوقين وأنس بالله رب العالمين.

الفصل الرابع عشر

العلوم والفنون في خدمة علم الأخلاق

لن نتكلم عن الفنون والعلوم في نظر ابن الخطيب إلا من حيث علاقتها بتحقيق السعادة الإنسانية في الدنيا أو الآخرة ومن حيث ترتيبها وأحقها بالإيصال إلى الكمال.

فابن الخطيب يرى أن العلم عامل شريف «لأنه خاصة الملأ الأعلى وصفة الله في كتبه التي تتلى» وهو وصف كمال شرف به الملائكة والأنبياء وهو جامع بين سعادة الدنيا والآخرة أما في الدنيا فالعالم يحظى من الملوك والسوقة بالأجلال لأن ظهور الفضل يستوجب الاحترام ولكن هذه السعادة ظل زائل ونعمة عابرة وحظ فان.

أما الآخرة فأعظم رتبة في حق الآدمي هي السعادة الأبدية في عليين وأفضل الأشياء ما يتوصل به إلى نيلها (لأن السعادة تكتسب) وهذه الوسيلة هي العلم.

غير أن ابن الخطيب لا يقصد من هذا العلم إلا جزأه النافع لأن العلم ـ الذي هو بالنسبة للنفوس بمثابة الماء للأرض التي ينعشها ويغذيها ـ غير صالح في عموم أنواعه كما أن الماء غير صالح مطلقاً إذ منه الاجاج والملح والعذب الزعاف! على أن هذا النوع من العلم لا يجب أن يؤخذ منه إلا القدر الضروري لأن الماء إذا غمر الأرض أفسد المسالك والمشارب.

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمى

والإنسان خلق لا ليعلم فحسب بل ليعمل بما علم فلا ينبغي أن يستغرق كل وقته في تحصيل العلم بحيث يبقى فيما يخص معيشته عالة على الناس «إذ لا يجمل بذي المروءة أن يكون كلا على غيره».

ولعل الإنسان إذا عمل بالقدر النافع الذي يعلم تجلت لـه حقائق ولاحت له عجائب وانتقل من درجات المعاملة إلى الكشف فاعتلقت يده بالعروة الوثقى.

فما هو هذا الجزء من العلم الذي يحثنا ابن الخطيب على الكرع من معينه استعداداً لحسن العمل ويصفه في الوصية التي خلفهـا لأولاده بأنـه «مفتاح الباب والموصل إلى اللباب وانه وسيلة النفوس الشريفة إلى المطالب المنيفة»؟

هذا الجزء هو علم الشريعة الذي يتلخّص في معرفة مدلول كتاب الله من قصص وأحكام وموعظة ومعرفة الحديث وأصول الدين والفقه وطريق الصوفية.

والجزء الذي ينبغي أن لا يستهلك المرء فيه حياته هو ما «ينجم بمنابت علوم الشرع المريعة من علوم اللسان» فهو من خير العلوم ما دامت لم تستغرف الأعمار فصوله ولم يضايق ثمرات المعاد محصوله «لأن علوم اللسان ليست سوى آلات لغير وأسباب إلى خير منها وخير».

والعلم النافع درجتان: درجة المتوغل في طرف النظر وتصحيح الأدلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة ودرجة المقتصر على فقه إمامه ولكن حفظ القرآن ودراسة الحديث عنصران أساسيان في كلتا الدرجتين.

أما العلوم الذي يحذرنا منها ابن الخطيب أوكد تحذير فهي «العلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة التي أكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطويق الاحتقار وسمة الصغار وخمول الأقدار والخسف من بعد الأدبار» «فهذا ابن رشد قاضي المصر ومفتيه وملتمس الرشد ومؤتيه عادت عليه بالسخطة الشنيعة وهو امام الشريعة

فلا سبيل إلى اقتحامها والتورط في ازدحامها لا تخلطوا سامكم بحامها إلا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحة وعلاج يرجع إلى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحجور وضرم مسجور وممقوت مهجور».

الفنون

امتاز الإنسان بالحاسة الفنية على غيره من أنواع الحيوان فالنفوس العارفة هي النفوس الإنسانية التي تقبل صفات الوجود والحياة والنطق والمعرفة والجمال بينما لا يقبل الحيوان والنبات سوى صفتي الوجود والحياة ولا تقبل الجمادات إلا صفة الوجود.

فقوى درك الجمال هي إذن من خصائص الإنسان!

ويرى ابن الخطيب ـ وهو في ذلك متأثر بفلسفة الإشراقيين الذين يتزعمهم من المسلمين السهروردي صاحب هياكل النور ـ ان النور الإلهي هو سر الحياة والوجود والجمال والكمال لأن كل ما تقع عليه حواس الإدراك مما يفيدها جنسه أو يثير نفحتها جماله أو يبهرها نوره أو يسوقها حبه أو يروقها تناسبه وحكمته ليس إلا نور الله.

ولكل شيء اتصل به النور القدسي وأشرف عليه كمال وجمال يخصه والكمال مظهر الجمال ومرآة صورته فكمال الشيء عبارة عن الصفات المحمودة في ذلك الشيء إما ظاهراً وإما باطناً فكمال كل ذات بحسب ما يليق بهذه الذات على سبيل نسبي إضافي فقد يكمل شيء بما لا يكمل به غيره.

مثال ذلك أن الجمال صورة الإنسان ظاهراً هو في تناسب الشكل واستواء البنية وحسن اللون وكذلك للحيوان والنبات أحوال في كمالها الظاهر وهذا الكمال هو مجلي الجمال الروحاني والنفوس الإنسانية مؤلفة به واقفة عنده كلفة باستحسانه والميل إليه وربما تتعداه إلى مظاهر الجمال المبدد على صفحات الوجود من المياه والخضر والبساتين والروائح الطيبة والأصوات اللحنة.

تراه إن غاب عني كل جارحة   في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والصوت الرخيم إذا   تآلفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح أزهار الخمائل في   روض الأصائل بالأصباح والدلج[1].

والنفس ببادىء الرأي لا تعرف سبب حنينها ولا علة ميلها ولا داعية استحسانها.

والكمال باطن مختص بالإنسان وهو اجتماع الصفات الباطنية على الاعتدال:

أما الجمال فهو نوعان:

الجمال المطلق الذي لا يليق إلا بالله وهو الجمال الذي يعلل ولا يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه والجمال المفيد أيضاً نوعان: جمال كلي وهو الجمال الإلهي الساري من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله وجمال جزئي وهو إما خفي معقول عن الحواس يدرك بنور العقل الذي يناسبه ويستتبعه حتى يصل إلى أصله وجلي وهو الذي يتصل بالجسوم لا على جهة الحلول فيها وإنما هو إشراق وإنارة والحواس هي التي تدرك هذا الجمال بواسطة الكمال الذي هو محاسن الصفات:

وعشق الجمال معناه ـ عند ابن الخطيب ـ عشق النور والخبر ـ وسر هذا العشق هو المناسبة التي هي من دعائم الحب وليس في عشق الحادث للحادث جناح من الوجهة الخلقية إذا لم يكن هذا العشق مقروناً بالشهوات لأنه قد يكون سلمًا للحب الحقيقي الموصل للسعادة.

ومن أخلاق النفوس وسجايا الذوات المركوزة في فطرها السليمة الجنوح

---

(1) أورد ابن الخطيب في الروضة هذه الأبيات دون أن ينسبها إلى صاحبها وهو ابن الفارض وهذه الأبيات من أمتع ما كتب الشيخ أبو حفص في الحب والجمال وتأتي بعدها أبيات هذا نصها:

وفي مساقط انداء الغمام على   بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا   أهدى إليّ سحيرا أطيب الأرج
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفا   ريق المدامة في مستنزه فرج

إلى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية إليه وإذا كانت النفوس تحن. إلى الجمال الإنساني فكيف لا يقع منها التشوف والحنين إذا مازجها صفاء وزكاء - إلى العالم الإلهي الذي هو «معنى كل جمال وكمال ونور وإدراك وإشراق وبهجة ولذة باقية خالدة» «فما اشأم من ضاع حظه من هذا الجمال الفياض والكمال المحض والوجود المطلق».

هل يحب الجمال والكمال لذاتهما؟

الإنسان يحب الجمال لذاته سواء كان من الصور الباطنية كالمعاني والصفات أم من الصور الظاهرة كأشخاص الإنسان والحيوان.

1) الغناء والسماع

فالسماع في نظر ابن الخطيب من أعظم الجواذب إلى المحبة ومن أكبر مصائد النفوس والدواعي إلى رفقها وحنينها والنفس إذا رقت عشقت وكيف لا تتعشق الألحان والطير قد شوهد تدليه من الغصون على أرباب الأوتار؟!

ويستدل ابن الخطيب على شرف السماع بأن كثيراً من الأمم اتخذت الموسيقى في متعبداتها لتلطيف الأسرار وتهذيب النفوس وأن الحكماء جعلوا صناعة الألحان في ترتيب العلوم الرياضية متصلة بالعلم الإلهي.

وكيف لا يكون في الموسيقى معنى قدسي وبعض الصوفية كأبي علي القالي يقولون في تعريفهم لحقيقة السماع أن النطق الذي ظهر الحق به ونطق به في الأزل يوم الميثاق صار كامناً في نفوس الخلق فبقيت حلاوة ذلك الخطاب في الأسرار وسرت الرقة والوجد إلى القلوب.

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض حين قال مشيراً إلى السماع في تائيته:

وما ذاك إلا أن نفسي تذكرت ... حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببر ... زخ التراب وكل آخذ بأزمتي

وقد علق القاشاني على هذه الأبيات في شرحه: «كشف الوجوه الغر» (ج 2 ص 62) فقال: «. . ولهذا يهم طائر روحه (أي العبد) عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل».

ومن آداب السماع أن تكون أقواله مما لا تنكره الحشمة ولا يمنع منه الدين وأن تكون آلته مما لا تناله خسة العادة ولا صنعه الاستعمال وأغراضه مما لا ييسر محظور الشهوات.

وزبدة آدابه أن يكون المطلوب منه تلطيف السر والاستجلاب لقوى النفس.

وقد أفرد ابن الخطيب فن الموسيقى بالتأليف وهذا نهاية في التقدير.

وهو في الظاهر على الأقل على طرفي نقيض من الغزالي الذي حرم المزامير والأوتار (الكتاب الثامن من ربع العادات من الأحياء) ومن ابن القيم الذي أنكر الغناء على الصوفية ورآه أفظع من شرب الخمر (مدارج السالكين ج 1 ص 279) والحقيقة هي أن موقف ابن الخطيب لا يختلف كثيراً عن سلفه فهو لا يطلق في إباحة السماع إذا اشترط لجوازه شروطاً ثلاثة متى تحققت انتفت عوامل التحظير وهذه الشروط هي عدم تلحين الهجر من القول وعدم استعمال المزامير التي أثبتت العادة خستها وعدم تأدية الغناء للمحظور من الشهوات كسماعه من امرأة لا يحل النظر إليها وتخشى الفتنة من سماعها أو من الصبي الأمر الذي تخشى فتنته.

2) الرقص

وما قيل في السماع يقال في الرقص الذي هو لزيم السماع ونتيجة له فهو مباح ما دام الغرض منه شريفاً وكيف يتمالك الولهان الصادق عن الرقص إذا حركه الوجد والتهبت أحشاؤه عند شهود عارض؟!

3) الشعر

والألحان مناسبة للطباع «نسبة الحظوظ» فإذا علقت هذه الألحان بالشعر كان التأثير أبلغ.

فللشعر قيمة خلقية ترجع إلى إسهامه مع اللحن في تهذيب النفوس وكذلك إلى ما يحتويه غالباً من حكم وأمثال توجه النفس أحسن توجيه كما له قيمة مادية لأنه لا يفيد صاحبه العز والجاه.

وابن الخطيب يستدل كالغزالي على جواز قول الشعر بكونه أنشد في حضرة الرسول عليه السلام ولكن بينما نرى أبا حامد يقول «وأما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح إلا أن التجرد له مذموم» يرى ابن الخطيب بالعكس من ذلك أن صنعة الشعر أشرف الصناعات وأن التجرد لها من أمثل الحالات.

وقد أبان ابن الخطيب عن موقفه من الشعر في قصيدة مدح بها ولي نعمته الأمير أبا الحجاج فقال:

أمولاي ان الشعر ديوان حكمة   يفيد الغنى والعز والجاه من كانا
وقد وجد المختار في الحفل منصتا   له وحباً كعباً عليه وحسانا

إلى أن قال:

وإن قيل قدر المرء ما هو محسن   فصنعة نظم القول أرفع شانا

وقد حلل ابن الخطيب علاقة الشعر بالحب فوصفه في مقدمة «الروضة» بأنه من صاحبه «بمنزلة النسيم وانه المزمار الذي ينفخ الشوق في يراعته والعزيمة التي تنطق مجنون الوجد من ساعته وانه رسول الاستلطاف ومنزل الألطاف!».

4) الفطرة والتعليم

يرى كثير من الفلاسفة ـ قدامى وإسلاميين ـ جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم والوصول إلى معرفة الخير وتحقيقه بدونها لأن الفطرة الإنسانية في نظرهم كافية وحدها ولا حاجة لها إلى البراهين المنطقية وهم يرون أن معونة الله مركوزة في الغرائز فإذا صحت الفطرة واعتدلت وزكت جاهدت

الأخلاق المذمومة وهجرت الملاذ وبسلامتها واستقامة إدراكها تصير غنية عن سبيل التعليم.

ولكن ابن الخطيب فند هذا المذهب في مبدئه وجوهره لا في تفاصيله واستبعد صدق حكاية حي بن يقظان التي يقول فيها الششتري:

ولابن طفيل وابن رشد تيقظ رسالة يقظان اقتضت فتحة الجفا

على أنه إن صحت هذه الحكاية فإن الطباع البشرية لا تذهب بأفعالها إلا إلى الأسهل والأوجب ومعنى هذا أن الفطرة لن تتكفل وحدها بالبحث عن طريق رياضة النفس لتنهجها لأنها تكتفي بما هو حيوي وتنصرف عن الكماليات التي تقتضيها كداً وعناءً.

وابن الخطيب لا يعارض في كون الفطرة السليمة مركوزاً فيها الجنوح إلى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية إليه ولكنه يرى «أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور الأمر على وجهه إلا بكد وطريق تعليمي».

5) الوراثة في الأخلاق

يقول ابن الخطيب في وصيته المشهورة: «لما علاني المشيب بغمته وقادني الفكر في رمته وادكرت الشباب بعد أمته أسفت لما أضعت وندمت بعد الفطام على ما رضعت».

ونحن نستفيد من هذه العبارة شيئين:

أولاً ـ ان نفس الصبي تكون في فطرتها الأولى نقية طاهرة مستعدة للانتقاش إن خيراً فخير وإن شراً فشر وإن الطفولة هي زمن الغرس والتهذيب.

ثانياً ـ ان الإنسان قد يرتضع من أمه التي هي مهذبه الأول أخلاقاً حميدة أو ذميمة ولعل الغزالي قد أشار إلى هذا المعنى حين حض في تربية الطفل على أن تكون المرضع إمرأة صالحة متدينة تأكل الحلال لأن «اللبن

الحاصل من الحرام لا بركة فيه فإذا وقع عليه نشوء الصبي انعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث» (إحياء ج 3 ص 77).

وابن الخطيب يرى علاوة على ذلك أن للنسب الديني أثراً في تكوين الخلق الحسن لأن العرق نزاع كما ورد في الحديث ومعنى هذا أن للوراثة يداً في التكوين الخلقي وأن الإنسان قد يرث من أبويه صفات تكيف نفسه وقد أشار إلى هذا بقوله:

ورثا عن الندب الكبير أبيهما محض الوفاء ورفعة المقدار
وكذا الفروع تطول وهي شبيهة بالأصل في ورق وفي أثمار

وقوله:

ورث الجلالة عن أبيه وجده فكأنهم ما غاب منهم هالك

ومدح أحمد بن يوسف حفيد الوالي الصالح سيدي أبي محمد صالح الناظم فقال:

يا حفيد الوالي يا وارث الفخـ ـر الذي نال في مقام وحال

إلا أن نفس الطفل ـ رغم ما تكون قد ورثته من سجايا أبوية ـ قابلة للتكيف بالصفات التي تغرس في طبع الطفل بطريق التعليم.

تربية الطفل

يرى ابن الخطيب وجوب المبادرة إلى تهذيب الطفل في نعومته حيث يكون الطبع فتياً قابلاً للتكييف.

فعلى الوالد أن يسعى في تحسين آداب بنيه وأن يجعل الخير دأبهم وأن يشتد في ترويضهم على حسن الشيم لأن الإشفاق والحنان أضر من غلظة الجنان «وأن يتدارك الخلق الذميمة كلما نجمت وأن يقذعها إذا هجمت قبل أن يظهر تضعيفها ويقوى ضعيفها» فإن أعجزته في الصغر الحيل عظم الميل

كما يجب على الأب أن يكره لبنيه مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين وأن يجاهد أهواءهم ويحذر الكذب على مقولهم.

وقد حذر ابن الخطيب المدرسين والمعلمين من حشو أفكار الأحداث بالشكوك الخالجة والمزلات الواجلة لأن ذلك يفسد طباعهم.

وقد عني ابن لخطيب بتربية أولاده عناية كبيرة فخلف لهم وصيته المشهورة التي أفعمها بدرر الحكمة كما انتقى لهم في «الشعر والسحر» طائفة من شعره وشعر غيره؛ قال ابن الخطيب: «وأنشدته (يريد ابنه) وأمرته بحفظه والتأدب به واللهج بحكمته:

إذا ذهبت يمينك لا تضيع زمانك في البكاء على المصيبة
ويسراك اغتنم فالقوس ترمى وما تدري أرشقتها قريبة
وما بغريبة نوب الليالي ولكن النجاة هي الغريبة

ولعل هذه الطريقة التي تهدف إلى بث الأخلاق الحسنة في نفس الطفل بتلقينه الحكمة الشعرية هي أجدى نفعاً وأكثر عائدة ومن المعلوم انها لا تزال عماد التهذيب الخلقي في المدارس الحديثة التي تلقن لتلاميذها الأحداث مقطوعات شعرية تتضمن حكايات صغيرة يستفيد الطفل من مغزاها جملة الأخلاق الحميدة ولا يجمل بالأب أن يقتصر على هذا التلقين الخلقي بل يجب أن يجعل من طبع بنيه ثرى لغرس العلم بادئاً بتلقينهم القرآن الذي هو أصل الأديان.

الفصل الخامس عشر

الحقوق والواجبَات

ما هو الحق وما هو الواجب وما هو الفرق بينهما؟ أما الحق فهو ما للإنسان والواجب ما عليه. نقول: من حق العامل أن يأخذ أجراً في مقابل عمله ومن واجب صاحب المعمل أن يخوله أجرته كاملة موفورة.

ولكن ابن الخطيب لا يفرق كالغزالي بين الواجب والحق والأدب إلا نادراً فبينما نراه يستعمل لفظة حق بمعناها العادي وهو ما للإنسان كقوله في الوصية «وللإنسان مزية لا تجهل وحق لا يهمل» نراه مرة أخرى يطلقها على مدلول الواجب كما في قوله: «والحق أن تحذف الأبهة وتختصر ويحفظ اللسان ويغض البصر. . ».

ولعل هذا الخلط راجع إلى أن الفرق بين الحق والواجب يكون نسبياً إضافياً في كثير من الحالات فأنت عندما تقول: حقوق الصحبة أو حقوق الجوار تريد ما على الجار لجاره وما على الصاحب لصاحبه ولكن كلا الرجلين جار وكلاهما صاحب في آن واحد فكلاهما له حق وواجب في نفس الوقت على جاره وصاحبه وواجب لجاره وصاحبه وهذا الحق أو الواجب متعلق بنفس الصفة وهي الصحبة والجوار وهذا اللبس شائع لأن إدراكه دقيق وما أكثر ما نسمع ونقرأ أمثال هذه العبارات «من حق فلان أن يفعل أو أن لا يفعل كذا» بمعنى من واجبه.

وللإنسان حقوق نحو ربه ونحو نفسه واخوانه وأصدقائه وجيرانه ولا يتجاهل حقوق الناس إلا جاهل:

ومن جهل الحقوق أطاع نفساً ببحر الجهل راسبة غريقة

معيار الحقوق

والحق هو ما أسبغ عليه الشرع والعقل هذه الصفة والحق لا يتغير بالنسبة للقوي والضعيف فالأمير له على رعيته حقوق ولرعيته عليه حقوق وليس لقوته مهما استطالت أن تقلب ماهية الحق إلى باطل وزينة الأمير انصياعه للحق لا انصياع الحق له.

وهنا نظرية قديمة تنافي نظرية ابن الخطيب وغيره من الفلاسفة والأخلاقيين المعتدلين لأنها تقول بأن الحق للقوة أو الحق مع الأقوى وفي هذه النظرية ما فيها من طابع الوحشية البدائية أيام كان الإنسان يرى كل شيء من حقه ما دامت له القوة على كسبه.

والغريب إنه وجد من بين فلاسفة القرن الثامن عشر عالم يسمى هوبيس (1588 — 1679) ادعى أن مقياس الحق هو القوة وقد صارت نظرية هوبيس هذه المسوغ «المنطقي» للاستبداد وقدر لها أن تقوم بدور خطير في تاريخ الإنسانية فتستهتر بحقوق الأمم والأفراد.

وتذكرنا هذه النظرية بنظرية داروين مؤسس مذهب النشوء والارتقاء الذي يرى أن الأقوياء لهم حق البقاء في الحياة لأنهم أقوى من غيرهم وأقدر على مواجهة الحياة.

وقد زعم الأستاذ أندري بريدو أن القضاء والقدر في الإسلام شبيهان بهذه النظرية لأن الإنسان ملزم في الديانة الإسلامية ـ في زعمه ـ بالاستسلام إلى القوة لأنها من عند الله وهذه سخافة لا نكلف نفسنا عناء تفنيدها لأن كتب التوحيد وعلم الكلام طافحة بالتأويلات القويمة لحقائق القضاء ودقائق القدر.

وقد كتب الفيلسوف الفرنسي روسو صفحة قيمة في تفنيد نظرية حق القوة حيث قال: «إن الأقوى لا تكون لديه البتة القوة الكافية للتغلب دائمًا إذا لم يجعل من قوته حقاً ومن طاعته واجباً» ومن هنا قيل: «الحق للأقوى» ثم

قال: «إن القوة مناعة جسمانية ولست أرى ما ينجم عن مفعولها من آثار خلقية فالانصياع للقوة حركة اضطرارية لا اختيارية وأكثر ما يقال فيه انه احتياط وعدم تهور فكيف يمكن أن يكون واجباً؟» إلى أن قال: «وأي حق هذا الذي ينهار إذا انهارت القوة؟».

1) واجب المرء نحو نفسه

يجب على المرء أن يسعى جهده في كسب رضى مولاه «بالاستقامة التي هي الهوى المغلوب والأمل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والأمن من اللغوب» فبرضاه ترفع الأغلال وبالتماس قربه يحصل الكمال إذا ذهب المال وأخلفت الآمال وتبرأت من يمينها الشمال».

فعلى المرء بالتمسك بحبل الدين الذي ارتضاه الله واصطفاه وأكمله ووفاه وقرره مصطفاه من قبل أن يتوفاه ـ وبكتاب الله فلا يتأوله ولا يغلو فيه.

وعليه أن يتفقد نفسه مع الساعات وأن يرعى حقوق الله من الازدراء والاستخفاف وأن لا يلهج بالآمال العجاف ويكلف بالكهانة والأرجاف وأن يحذر القواطع عن السعادة وليقف الإنسان في التماس أسباب الحلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال إلا النقصان وليحذر طلب الولاية رغبةً واستجلاباً واستظهاراً على الحظوظ وغلاباً فذلك ضرر بالمروءات والأقدار داعٍ إلى الفضح والعار ومن امتحن بها اختياراً أو جبر عليها إكراهاً وإيثاراً فليتلقَّ وظائفها بسعة صدره وليبذل من الخير فيها ما يشهد أن قدرها دون قدره.

2) الواجب نحو الأخ في الدين

ذكر ابن الخطيب في ثنايا إرشاداته طائفة من الواجبات التي للرجل على أخيه في الدين منها:

1) الأمانة لأن الخيانة لوم وفي الديانة كلوم وعلى المرء أن يحافظ على الحشمة والصيانة وأن لا يجزي من أقرضه دين الخيانة.

2) الوفاء بالعهد: يجب على المرء أن لا يوجد للغدر قبولاً ولا يقر عليه طبعاً مجبولاً وأن يفي بالعهد إن العهد كان مسؤولاً.

3) نصيحة الاخوان.

4) توفيتهم حقهم من كيل أو وزن.

5) احترام أعراضهم باجتناب الزنا بذويهم فمن غلبت عليه غرائز جهله فلينظر هل يحب أن يزنى بأهله!

6) العدل لأن الظالم ممقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان والظلم ظلمات يوم القيامة كما ورد في الصحاح.

7) ترك النميمة والغيبة والحسد في جانب الاخوان.

8) إفشاء السلام في الطرق والجماعات.

9) الرقة لذوي الزمانات والعاهات.

10) ذكر المساكين من الاخوان إذا نصبت الموائد والتقرب إلى الله فيهم باليسير من المال لأن الخلق عيال الله وأحب الخلق إليه المحتاط لعياله.

11) ترك الزور لأن شهادته تقطع الظهر وتفسد السر والجهر.

12) الالتزام للأخ بما يشتد به تواخيه.

13) إظهار التعاضد والتناصر ومواصلة التعاهد والتزاور.

14) عدم المن لأن المعروف يكدر بالامتنان ويفسد ما بين الاخوان.

15) حفظ السر وستر القبيح.

16) استكثار الأوداء بعدم منافستهم في الحظوظ السخيفة والتهارش تهارش السباع على الجيفة.

17) إيثار الاخوان.

حقوق الصداقة

الصداقة ثلاثة أنواع:

1) صديق العلم والفهم والتعلم الذي يحتاج منه إلى حسن الفهم متعلماً وحسن البيان معلماً وأن لا يكون في الغلبة والظهور ولا حسوداً ولا متلوناً ولا متملقاً ولا خبيثاً وشرها الحسد وحب الغلبة.

2) صديق الراحة: يجب أن يكون ظريفاً حسن الخلق مساعداً.
3) صديق المنفعة: يجب أن يكون أميناً ناصحاً مجتهداً مميزاً نوع المنتفع به.

وبالجملة فعلى الصديق إطراح الحسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الاضطرار والبغي والمطالبة.

وقد جعل ابن الخطيب من المحظور مداخلة من لا خلاق له ممن لا يقبل الله تعالى قوله ولا فعله فلا يكتم سراً ولا يتطوق من الرجولة زراً ويرفض زمام السلامة.

حقوق الصحبة

يجب إمداد الصاحب بالمال بـالمساهمـة في السراء والضـراء وبالنفس بمشاطرته الشدائد وباللسان بالصمت عما يكره تحت قانون الشرائع وبالقلب بالرحمة والشفقة والعفو عن الزلات والتخفيف وترك التكليف وصيانة المواعد من الأخلاف.

حق الجار

ويجب رعي حقوق الجار وذكر ما ورد في ذلك من الآثار كما يجب تعاهد أُولي الأرحام الوشائج البادية الالتحام.

حقوق المرأة

ينظر ابن الخطيب إلى المرأة نظره إلى زهرة لها ما لكل الزهرات من بياض سريرة وروح منعش وهلهلة بنية وقابلية للانكسار والذبول وسرعة الانفعال فهي مغرس الولد وريحانة الخلد وراحة القلب الذي أجهدته الأفكار فمن الواجب أخذها بسلامة النيات والشيم السنيـات وحسن الاسترسـال والخلق السلسال مع الاقلال من مخالطتها وعدم إناطة أي أمر بهـا وعدم طاعتها لأن طاعة النسوان شر ما أفسد بين الاخوان.

وقد بلغ شك ابن الخطيب في رجاحة عقل المرأة مبلغاً أداه إلى المناداة بضرورة عدم الاستناد إلى رأيها والاعتماد على حكمها بل معارضتها في ذلك على طول الخط واحتقار كل أمر أعظمه النساء.

فهل كان ابن الخطيب يعتقد أن هذا الهزال العقلي غريزي في المرأة على وجه الإطلاق أم أن حالة نساء عصره هي التي أوحت إليه بهذا الحكم الصارم؟ لعل هذا الموقف الذي اتخذه ابن الخطيب إزاء المرأة راجع إلى ما اصطبغ به نساء عصره من جهل كان مصدر بعض مظاهر الضعف الفكري ولعل ما يكون في النساء عادة من شطط وتطرف وإيغال وانحراف عن مألوف الاعتدال هو الذي حدا ابن الخطيب أيضاً إلى عدم الركون إليهن في جليل شؤونه وحقيرها!

ويرى ابن الخطيب انه يحق للمرأة أن تهذب لأنها مدرسة الولد فكل ما لا نريد أن نراه في البنين يجب أن ننحيه عن الأمهات ويطالب لسان الدين الرجال بالتشدد في حجاب المرأة وإناطة رعيها بالنساء العجائز الدينات الأمينات النبيلات.

واجبات الملك

من واجب السلطان أو الأمير أن يسعى في تقويم نفسه قبل تقويم رعيته وأن يترفع عن تضييع الرعية ويأخذ كل طبقة بما عليها وما لها أخذاً يحوط مالها ويحفظ عليها كمالها (ولعلّه يقصد هنا بالكمال ما يطلق عليه لفظ كرامة في اصطلاح علماء الأخلاق المحدثين) حتى يستشعر عليها رأفته وحنانه وتعرف أوساطها امتنانه وتحذر سفلتها سنانه وعليه بمنع كل طبقة من تعدي طورها أو مخالفة دورها.

ويلاحظ أن ابن الخطيب يجعل من حقوق الملك التدخل في كثير من شؤون رعيته الخاصة مما قد يجد الفكر الحديث مضضاً في تقبله لبعده عن مألوف الحريات.

وللملك وعليه حقوق وواجبات إزاء كل طبقة يبينها ابن الخطيب تبياناً.

1) الملك والأغنياء

يجب على السلطان:

1) منع الأغنياء من البطر والبطالة.

2) منعهم من النظر في شبهات الدين بالتمشدق والإطالة.

3) منعهم من فحش الحرص والشره.

4) حملهم على الاجتهاد في العمارة على أحسن المذاهب.

5) نهيهم عن التحاسد على المواهب.

6) ترويضهم على الانفاق بقدر الحال والتعزي بالفائت لأن رده من المحال.

7) تحديد البخل على أهل اليسار.

8) أخذهم من الشريعة بالواضح الظاهر ومنعهم من تأويلها منع القاهر.

9) أن لا يطلق لهم التجمع على من أنكر أمره في نواديهم.

10) أن لا يبيح لهم تغيير ما كرهوه بأيديهم.

11) يجب تحسين النية لهم جهد الاستطاعة واغتفار المكاره في جنب حسن الطاعة.

12) يجب على الملك أن يتحصن إن ثار جوادهم واختلف في طاعته مرادهم.

13) ومن حق الأغنياء على الملك أن يرعى مصالحهم وأن لا يقدم إلا من آمن مكره وحمد على الإنصاف شكره ومن كثر عليهم حياؤه من التأنيب وقابل الهفوة باستتابة المنيب ومن لا يتخطى عن محله الذي حله فربما عمد إلى المبرم فحله.

2) الملك والوزراء

واجبات الملك:

الوزير الصالح أفضل عدة عند الملك فعليه:

1) أن لا يتجوز في اختياره.
2) أن يجتنب منهم من يرى في نفسه إلى الملك سبيلاً.
3) أن يرسل عيون الملاحظة على آثاره.
4) أن يحذر مصادمة تياره.

واجبات الملك: وعلى الوزير:

1) أن يخلص للدولة.
2) أن يزهد فيما في يد الملك.
3) أن يكون بعيد الهمة راعياً للذمة.
4) أن يكون كامل الآلة محيطاً بالايالة.
5) أن يكون رحيب الصدر رفيع القدر.
6) أن يؤثر العدل والإصلاح.
7) أن يكون درياً بحمل السلاح.
8) أن يكون خبيراً بدخل المملكة وخرجها وظهرها وسرجها.
9) أن يكون صحيح العقد متحرزاً من النقد.

ولكن للملك أن يتساهل إذا أعياه وجود أكثر هذه الخلال وليرشح حينذاك للوزارة من سكنت نفسه واتصف بتقوى الله تعالى التي تفضل شرف الانتساب والتي هي للفضائل فذلكة الحساب.

3) الملك والجند

يجب على الملك:

1) أن يستوفي على الجنود شرائط الخدمة.
2) أن يأخذهم بالثبات عند الصدمة.

3) أن يوفي ما فرض لهم من الجراية والنعمة.

4) أن يولي عليهم النبهاء من خيارهم.

5) أن يجتهد في صرفهم عن الافتتان بأهليهم وديارهم.

6) أن لا يوطئهم مهاد الدعة.

7) أن يصرف ما فضل من شبعهم وريهم في سلاحهم وزيهم والتزيد في مراكبهم وغلمانهم.

8) أن يمنعهم من المشغلات والمتاجر.

9) أن يحسن إليهم لأن النفوس لا تبذل من عالم الإنسان إلا لمن ملك قلوبهم بالإحسان وفضل اللسان.

4) الملك والولاة

1) على الملك أن يرعى مواقف العمال (أي الولاة في اصطلاح ابن الخطيب) لأنهم ينبئون عن مذهبه.

2) أن يعرفهم في أمانته السعادة.

3) أن يقفهم عند تقليد الأرجاء مواقف الخوف والرجاء.

4) أن يقيم في نفوسهم إن أعظم ما به إليه يتقربون هو إقامة حق ودحض باطل.

5) أن يصنطع من تيسرت كلفته وقويت للرعايا الفته ومن زاد على تأميله صبره وكانت رغبته في حسن الذكر.

6) أن يجتنب منهم من يغلب عليه التخرق في الانفاق وعدم الإشفاق والتنافس في الاكتساب وسهل عليه سوء الحساب ومن كان منشأه خاملاً ولأعباء الدناءة حاملاً.

7) أن لا يجمع للعامل بين الأعمال فيسقط استظهاره ببلد على بلد.

8) أن يحرص على أن يكون في الولاية غريباً ومتنقله من السلطان قريباً ورهينة لا يزال معها مريباً.

9) أن لا يقبل مصالحته على شيء اختانه فيؤدي ذلك إلى المصانعة في الأمانة ويكون مشاركاً له في الخيانة.

10) أن لا يطيل مدة عمله.

5) واجبات الملك نحو أبنائه

1) تحسين آدابهم.

2) جعل الخير دأبهم.

3) أن لا يعاملهم بالإشفاق والحنان لأن الخوف من هذين أكثر من الخوف من غلظة الجنان.

4) أن يكتم عنهم ميله.

5) أن يفيض فيهم جوده ونيله.

6) أن لا يستغرق بالكلف بهم يومه ولا ليله.

7) أن يثيبهم على حسن الجواب.

8) أن يسبق لهم خوف الجزاء على رجاء الثواب.

9) أن يعلمهم الصبر على الضرائر والمهلة عند استخفاف الجرائر.

10) أن يأخذهم بحسن السرائر.

11) أن يحبب إليهم الأمور الصعبة المراس وحسن الاصطناع والاحتراس والاستكثار من أُولي المراتب والعلوم والسياسات والحلوم والمقام المعلوم.

12) أن يكره إليهم مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين.

13) أن يجاهد أهواءهم عن عقولهم ويحذر الكذب على مقولهم.

14) أن يرشحهم إذا آنس منهم رشداً.

15) أن يحذر عليهم الشهوات فهي داؤهم.

16) أن يتدارك الخلق الذميمة.

17) أن يفرقهم في بلدانه إذا قدروا على التدبير لأن حضرته تشغلهم بالتحاسد.

18) أن ينظر إليهم بعين الثقة لأن عين الثقة ترى ما لا تراه عين المحبة والمقة.

6) الملك والخدم

خدم الملك بمنزلة جوارحه التي يفرق بها ويجمع ويبصر ويسمع فيجب أن يروضهم بالصدق والأمانة ويصونهم صون الجمانة وأن يأخذهم بحسب الانقياد إلى ما آثره والتقليل مما استكثره وليحذر منهم من قويت شهواته لأنها تتنازعه في استرقاقه وتشاركه في استحقاقه وخير الخدم من ستر ذلك عن سيده بلطف الحيلة وعلى الملك أن يشرب قلوبهم إن الحق في كل ما حاول واستنزل وإن الباطل في كل ما جانب واعتزل وأن يعطي لمن أكدّ منهم روحة يشتغل فيها بما يعنيه ولتكن عطاياه فيهم بالمقدار الذي لا يبطرهم ولا يرم محسنهم بالغاية من إحسانه وذلك ليترك لمزيدهم فضلة من رفده ولسانه وليحذر عليهم مخالفته ولو في صلاحه بحد سلاحه وليمنعهم من التواثب والتشاجر وليستخلص لسر من فل إفشاؤه وكان أصبر على النوب ولودائعه من كانت رغبته في الملك أكثر من رغبته في إحسان الملك وضبطه للوديعة أحسن إليه من حسن الصنيعة.

والسفير يجب أن يكون صادق اللهجة يؤثر الصدق ولو باختطار دمه ويستوفي للملك «وعليه فهم ما تحمل ويعني باللفظ» ولعل ابن الخطيب يقصد بالعناية باللفظ دقة الاستعمال والتحري في وجوه الدلالة حتى لا يلزم من منطوقه المقصود مفهوم لم يرمه ولم يحرص عليه فكم من كلمة يرسلها السفير لا يلقي لها بالاً وهي أضر على سيده من معاهدة وقع التحري في بنودها والاحتياط في فصولها.

أما الخادم الملازم فعليه أن يـكون «لين الطبع حسن السجية مأمون الجانب لا يكيد ولا يغدر ولا يحقد ولا يطمع في مطمع ولا يعيد ما يسمع بريئاً من الملال يغلب عليه البشر».

ويستفاد من كل ما ذكر أن ابن الخطيب ينظر إلى الملوكية كنظام يستساغ فيه ـ في حدود الدين والصالح العام ـ الحكم المطلق الذي لا يقتصر على ما له صلة بالحياة العمومية بل يتدخل في شؤون حياة الفرد في المجتمع وفي عقر داره.

7) واجبات عامة للملك نحو نفسه ورعيته

وتوجد من بين هذه الواجبات طائفة تصلح لعموم الناس:

1) يجب على الملك أن يجعل قدرته وقفاً على الاتصاف بالعدل والانصاف.

2) أن يحكم بالسوية وأن يجنح بتدبيره إلى حسن الروية وأن لا تقعد به أناته عن حزم تعين أو تستفزه العجلة في أمر لم يتبين.

3) أن يطيع الحجة ما توجهت إليه وأن لا يخل بها إذا كانت عليه فإن خير الملوك من ينطق بالحجة وهو قادر على القهر ويبذل الانصاف في السر والجهر والغلبة بالخير سيادة وبالشر هوادة.

4) أن لا يرد النصيحة في وجه وأن لا يستدعيها من غير أهلها فيشغبه أولو الأغراض بجهلها.

5) أن يحرص على أن لا ينقضي مجلس جلسه أو زمن اختسله إلا وقد أحرز فضيلة زائدة أو وثق منه في معاده بفائدة.

6) أن لا يزهده في المال كثرته فالمال المصون أمنع الحصون ومن قل ماله قصرت آماله والملك إذا فقد خزينته أخنى على أهل الجدة التي تزينه وعاد على رعيته بالإجحاف وعلى جبايته بالالحاف ويسار الرعية جمال للملك وشرف وفاقتهم من ذلك طرف وفي المال قدرة سماوية تصرف الناس لصاحبه والمال نعمة الله تعالى فلا ينبغي للملك أن «يجعله ذريعة إلى خلافه فيجمع بالشهوات بين إتلافه (هو نفسه) وإتلافه (أي المال) وما ينفق في سبيل الشريعة مأمول خلفه».

7) رعي أقدار العلماء لأنهم في المملكة مشاعل متألقة ومصابيح متعلقة ـ ومصاحبتهم والاسترشاد بهديهم:

كل ملك يرى بصحبة أهل الـ ـعلم قد باء بالمحل العزيز

8) أن يصون المفاخر لأنها إذا محيت خربت الدول.

9) أن يسعى في حفظ الذكر بعمارة البلدان وتخليد الآثار الباقية في القاصي والداني.

10) أن تكون ثقته بالله أكثر من ثقته بقوة يجدها وكتيبة يستنجدها.

11) عليه بالإخلاص لأن الإخلاص يمنحه قوة لا تكتسب ويمهد له مع الأوقات النصر.

12) أن يفضل حاصل يومه على منتظر غده.

13) أن لا يغضب وأن يذكر عند الغضب ذنوبه إلى ربه.

14) أن يتشاغل في هدنة الأيام بالاستعداد لأن التراخي منذر بالاشتداد.

15) أن لا يطلق في دولته ألسنة الكهانة والأرجاف ومطاردة الآمال العجاف.

16) أن يحذر على المدرسين والمتعلمين والعلماء والمتكلمين حمل الأحداث على الشكوك الخالجة والمزلات الوالجة.

17) أن يتلقى بدء نهاره بذكر الله تعالى في ترفعه وابتذاله وأن يختم اليوم بمثل ذلك.

18) أن يستريب بالأمل وأن لا يحمله انتظام الأمور على الاستهانة بالعمل.

19) أن لا يحقر صغير الفساد فيأخذ في الاستئساد.

20) أن يكون خوفه من سوء تدبيره أكثر من عده المساعي في تتبيره.

21) أن يجمل المملكة بتأمين الفلوات وتسهيل الأقوات وتجديد ما يتعامل من الصرف في البياعات وإجراء العدالة مع الأيام والساعات.

22) أن لا يبخس عيار قيم البضاعات.

23) أن تكون يده عن أموال الناس محجورة.

الفصل السادس عشر

فضائل الأعمال والأحوال

يستعمل ابن الخطيب في اصطلاحاته الأخلاقية كلمة فضل وفضيلة في مقابل الرذيلة ولكنه إذ يطلق لفظ فضل يريد به معنى أوسع من المعنى الذي يشير إلى لفظ فضيلة:

إنما الفضل ملة ختمت بابن خاتمة
ولا يشهر الإنسان إلا امتيازه   بفضل فلولا الخمر ما كرم الكرم

وهو يعبر تارة عن هذا المعنى بالخلق الرضي:

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضي   كما يعلم الثوب الطراز أو الرقم

وتارة أخرى بالعمل الرضي:

ويقصد وجه الله بالعمل الرضي   وتجنى ثمار العز من شجر العزم

وطوراً بالمعالي:

فكن للمعالي والفضائل عاشقاً   وإن عسر المطلوب أو ثقل العزم
فلا در إلا در مكتمل النهى   بغير المعالي لا يرى وهو مهتم

ويلاحظ أن ابن الخطيب يستعمل كلمة أو عبارة فينتجع بها تارة معنى صوفياً خاصاً وتارة أخرى معنى خلقياً عاماً وتغلب المعاني الصوفية على كتاب «الروضة» كما يغلب الطابع الخلقي المحض على الفضائل المتناثرة في تضاعيف رسائله وكتبه وسنحاول تحليل هذه الفضائل من حيث المعنيان في الصفحات التالية مفصلينها حسب الترتيب الذي أعطاه إياها ابن الخطيب.

وابن الخطيب يعتبر الأخلاق ـ أي التخلق العملي بالفضيلة ـ مرحلة من مراحل الحياة الصوفية فهو يرى أن العارف لا بد أن يتخطى مقامات يعرج من بعضها إلى بعض حتى يستوعب المنازل ويطوي المراحل ويتصف بأطوارها الثلاثة ودرجاتها المتفاضلة إسلاماً وإيماناً وإحساناً ويكون مع طي سجلاتها موجوداً في جميعها قائمًا بصفاتها مرتبط البدايات بالنهايات والفواتح بالغايات لا يحجبه الجمع عن الفرق ولا يقطعه الخلق عن الحق وهنا يصل العارف إلى مقام الشهود وهو مقام في التصوف والأخلاق محمود لأن ذات العارف تصير خلاله مرآة يتجلى فيها الوجود.

والمقام ينتظم عند ابن الخطيب من علم وعمل وحال والحال هو ما يقع بعد العلم من الهيام بالمحبوب والوله به والتجرد له عن كل ما سواه والشوق الشديد إلى لقائه والقلق لبعده والدهش منه والتهيب له والعمل على ملازمة مرضاته ومسارعته لطاعته واحتمال ما يرد منه والتلذذ بجميع فعله وعقد حركاته وسكناته بأمره والتأنيس بذكره.

والعارف في تدرجه هذا لا يختلف عن المرتاض الذي ينتجع وجهة خلقية وتهذيباً نفسياً فهو يقتحم المجاهدة ويمتطي الرياضة فيستوعب البدايات ثم يتبعها بقسم الأبواب ثم أقسام المعاملات فالأخلاق فالأصول فالأدوية فالأحوال فالولايات فالحقائق فالنهايات وهنا يدرك العارف ما يطمح إليه من سعادة.

الفضيلة والسعادة

السعادة نتيجة الفضيلة: فإذا حادث النفس عن الشرور والظلمات «وهي الأوصاف التي لا يتصف بها المبدأ الأول» وأصلحت أخلاقها وخلعت المساوىء وقطعت مواد الشهوات واقتصرت من شواغل الجسم على ما دون الضرورة شاع النور في جوانبها فذهبت كدوراتها وغمرها السرور والابتهاج وحصل لها الاستغراق عندما يتصل نور النفس بالأنوار القدسية ويتحدبها وهناك تتذوق طعم السعادة.

هذا ما يراه أيضاً ديكارت الذي يشبه الإنسان بصاحب القوس الذي ان قصد السعادة وحدها أخطأ سهمه كلا من السعادة والفضيلة لأن السعادة دون الفضيلة في وضعها ومنزلتها وان هدف إلى الفضيلة أصاب الإثنين وقد حمل كانط في كتابه «أساس ميتافيزياء العوائد» (Fondement de la Métaphysique des mœurs. éd. Delbos p. 90) على المبادىء الخلقية عند الأبيبقوريين الذين يعتبرون اللذة ـ رغم تشددهم الخلقي ـ مبدأ السعادة ومنتهاها.

بدايات المرتاض

1) اليقظة:

ويقال القومة وهي التنبه من سنة الغفلة ويسميها ابن الخطيب في القسم الخلقي بالعزيمة التي يحركها الوعظ ويبعثها التذكير.

وهو يرى أن العزم الصادق المرتكز على تقوى من الله باب إلى الفضيلة ومجاز إلى الكمال:

والعزم يفترع النجوم بناؤه ... مهما أقام على التقى تأسيسا

والعزم باب النجاح في كل شيء فهو بمثابة سوق «والتاجر الجسور مرزوق».

والعزم مصدر كل عز:

ويقصد وجه الله بالعمل الرضي ... وتجني ثمار العز من شجر العزم

2) التوبة:

هي الرجوع من المخالفة إلى الموافقة ومن الطبع إلى الشرع ومن الظاهر إلى الباطن ومن الخلق إلى الحق وتدخل فيها اليقظة والانابة والمحاسبة بين متقدم ومصاحب وتابع وليس بينها كبير مهلة وهي عبارة عن معنى ينتظم من

ثلاثة أشياء يوجب أولها الثاني وثانيها الثالث: علم وحال وفعل فالعلم معرفة الذنوب وضربها والحال الندم والعمل العزم والإقلاع.

وشروط التوبة الندم والإقلاع والعزم على عدم العودة ورد المظالم ودرجاتها التوبة من الذنب ثم من استكثار الطاعة ثم من استقلال المعصية ثم من تضييع الوقت ثم مما دون الحق وأنواع المتوبات قسمان: قسم بين الله وبين عبده وقسم فيما بينه وبين مثله، وباستصحاب التوبة ينقدح في القلب نور المحبة.

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة عن توبته من المغامرة والإنغمار في ضجة الحياة وجلبتها وخضم السياسة وضوضائها في تحليل نفساني رقيق.

وقد وجه لابن خاتمة الذي كان في عينه مثال الفضيلة رسالة ضمنها تحليلاً لأسباب توبته حيث قال: «نظرت فإذا الجنب ناب والنفس فريسة ظفر وناب والمال أكيلة انتهاب والعمر رهن ذهاب واليد صفر من كل اكتساب وسوق المعاد مترامية والله سريع الحساب... ثم إن المرغب قد ذهب والدهر قد استرجع ما وهب والعارض قد اشتهب وآراء الاكتساب مرجوحة مرفوضة وأسماؤه على الجوار مخفوضة والنية مع الله على الزهد فيما في أيدي الناس معقودة والتوبة بفضل الله عز وجل منقودة غير معترضة ولا منقودة والمعاملة سامرية ودروع الصبر سابرية والاقتصاد قد قرت العين بصحبته والله قد عوض الدنيا بمحبته.. إني إلى الله مهاجر وللعرض الأدنى هاجر ولاظعان السرى زاجر لنجد إن شاء الله تعالى أو حاجر».

وقال فيما كتبه لابن مرزوق:

«فليعلم سيدي إن الجاه ورطة والاستغراق في تيار الدولة غلطة وبمقدار العلو - إلا أن يقي الله تعالى - تكون السقطة وبالفكر في الخلاص تفاضلت النفوس واستدفع البؤس.. فالدنيا قد اختلت والأقدام قد زلت والأموال قد قلت وشبيبة الدهر ولت» إلى أن قال: «وأما خدمة دولة فهي عليّ حرام لا

ينجح لي فيها إن اعتمدها مرام وكأني بالمشرق لاحق ولأنفاسه الزكية ناشق فما هي إلا أطماع سرابها لماع فإذا انقطعت انفسحت الدنيا واتسعت! ومعاش في غمار أو عكوف في كسر دار المداومة استقالة واستغفار. . . ».

ويقول:

كأن قد صح لله انقطاعي — بتأميلي جنابك وارتحالي
وما يبقى سوى فعل جميل — وحال الدهر لا تبقى بحال
وكل بداية فإلى انتهاء — وكل إقامة فإلى ارتحال
ومن سام الزمان دوام أمر — فقد وقف الرجاء على المحال

3) المحاسبة

وهي تأتي في الترتيب بعد العزيمة على عقد التوبة وهي في مقام الإسلام (الذي هو مقام التخلق) قياس بين النعمة والجناية والفضيلة والرذيلة بنور الحكمة ودعامتها سوء الظن بالنفس.

4) الانابة

وهي الرجوع إلى الحق إصلاحاً بعد الرجوع اعتذاراً ووفاءً وعهداً وحالاً وإجابة وهي في الميدان الخلقي مبدأ التخلي عن الرذيلة.

5) التفكر

وهو تلمس البصيرة لاستدراك النعمة.

6) التذكر

وهو الانتفاع باليقظة والاستبصار بالعبرة والظفر بثمرة الفكرة.

7) الاعتصام

وهو المحافظة على الطاعة.

8) الفرار

وهو الهرب عن الخلق إلى الحق ودرجاته الفرار من الجهل إلى العلم ثم من الخبر إلى الشهود ثم مما دون الحق من شهود.

9) الرياضة

هي تمرين النفس على الصدق ودرجاتها تهذيب الأخلاق بالعلم والعمل بإخلاص.

10) السماع

وهو من الجواذب المرققة للشعور الباعثة على التهذيب.

فهذه الأقسام الصوفية العشرة يقابل مجموعها في الميدان الخلقي المعرفة والإرادة والعزيمة والتهذيب.

الأبواب

1) الحزن

هو التوجع لفائت أو التأسف على ممتنع وحزن العموم يكن على التفريط في الحقوق وليس معنى الفائت أو الممتنع هنا الأعراض الزائلة لأن الحزن والارتماض عليها سخافة وقد قال ابن الخطيب في هذا المعنى يخاطب السلطان أبا عبد الله بن نصر عند وصول ولده من الأندلس:

الدهر أضيق فسحة من أن يرى … بالحزن والكمد المضاعف يقطع
وإذا قطعت زمانه في كربة … ضيعت في الأوهام ما لا يرجع
فاقنع بما أعطاك ربك واغتنم … منه السرور وخل ما لا ينفع

فضابط الاعتدال في هذا الحال هو القناعة وإنما الباعث على الرضى والانبساط الاقتناع بأنه «لن ينفع متاع بعد الخلود في النار أبد الآبدين ولا يضر مفقود مع الفوز بالسعادة والله أصدق الواعدين».

وأعظم شيء حزن عليه ابن الخطيب هو ما أضاعه من عمره في الآمال العجاف:

لهفي علـى عمـر مضى أنضيتـه   في ملعب للتـرهـات فسيـح

وقد نجد روح التحسر والارتماض سارية في كثير مما كتب ابن الخطيب آخر حياته فهو يقول:

إلى كم أراني في البطانة كـانعاً   وعمري قد ولى ووزري قد عدا
تقضى زماني في لعل وفي عسى   فلا عزمة تمضي ولا لوعة تهدى
تشـاغلت بالـدنيا ونمت مفـرطـاً   وفي شغلي أو نومتي سرق العمر

ولكن نفس ابن الخطيب كانت رغم هذا الحزن متفائلة:

إن كان ماض من زمانك قد مضى   بـإساءة قـد سـرك المستقبـل
هـذا بذاك فشفـع الثاني الـذي   أرضـاك فيـها قـد جناه الأول
وإذا تغمـدك الإلــه بحسنـه   وقضى لك الحسنى فما ذا يخذل؟

2) الخوف:

لعله يقصد دوام الخشية من الله حيث ذكر الخوف في «فضل لزوم المحبة للمقامات» من «الروضة» قبل التوبة لأنه هو الذي يشوق إلى مناخها.

3) الإشفاق

وهو دوام الحذر مقروناً بالترحم ولعل الذي يقابله من الأحوال الخلقية هو ما يسمى عند علماء الأخلاق المحدثين Scrupules أي نوع من القلق الأدبي يحز في الصدر وهو درجات إما قلق على النفس من العناد أو على العمل من الضياع أو عـلى اليقين من طـروء الشك أو عـلى القلب من العوارض ومن نتائجه في الميادين الصوفي والخلقي حفظ الحدود.

4) الخشوع

وهو الجمود لمتعاظم أو مفزع ولعله يقصد به السكينة وعدم الانفعال للسراء والضراء وهذه حال خلقية مثلى تستلزم قوة في النفس واعتدالاً في المزاج ومن نتائج هذه الحال مراقبة آفات النفس التي تستخفها الشدة أو النعماء ورؤية الفضل للغير.

5) بداية الطمأنينة

وذلك باستواء مرتبة المدح والذم في النفس.

6) الزهد

وهو الخروج عما سوى المحبوب ثم التخلي عن شهود هذا الخروج وقد سبق لنا بعض الحديث عنه.

7) الورع

وهو آخر مقام الزهد في معناه الخلقي وفروعه تجنب القبائح وتوفير الحسنات ثم تجنب ما لا بأس به لأجل ما به بأس.

8) التبتل

وهو الانقطاع إلى الله ولعل ابن الخطيب لا يريد من التبتل سوى الانقطاع عن الشر إلى الخير وعن الرذيلة إلى الفضيلة والا فهو لا يعتبر من الفضيلة الانقطاع الكلي عن الناس لأن روح الاجتماع جبلية في الإنسان حيث إنه مدني بالطبع والخروج عن الطبع إنحراف عن خطة الاعتدال التي هي مقياس الخير.

9) الرجاء

حقيقته انتظار ما هو محبوب والفرق بينه وبين التمني والانتظار انه إن كانت حصلت له بعض أسبابه فهو تمن وإن كانت الأسباب منخرمة سمي

غروراً أو مجهولة سمي انتظاراً وحالة الرجاء أفضل من حالة الخوف كما أن حالة التفاؤل أفضل خلقياً من حالة التشاؤم وكثيراً ما يصاحب النفس اللجاج من شدة الخوف وظلام اليأس لأنها كالصبي لا يستنزل عن اللقمة في يده إلا بالمباسطة والرغبة والحيلة ولا يستخلص منه بالعنف إلا عن مشقة والله تعالى هو محل رجاء العبد عند الشدة:

لا تــرج إلا الله في شــدة　　وثق بــه فهــو الــذي أيــدك
حــاشــاك أن تــرجـو إلا الــذي　　في ظلمـة الأحشاء قـد أوجدك

10) الرغبة

هي فوق الرجاء وفيها مراتب: الرغبة المتولدة عن العلم ثم الرغبة التي مصدرها الحال ثم رغبة أهل الشهود ولعل هذا النوع هو ما يسميه ابن الخطيب في قسم الأخلاقيات بالإرادة الناشئة عن المعرفة والتي لا يفرق هناك بينها وبين الرغبة.

المعاملات

1) الرعاية:

صون الأعمال والأحوال والأوقات والعناية بها.

2) المراقبة:

دوام ملاحظة المقصـود.

3) الحرمة:

التحـرز عن المخالفـات والمحاسـدات وصيانـة الانبساط من الجـرأة والسرور من الأمن والشهود من السبب ويقابل صيانة الحرمة في الأخلاق بالنسبة لذات الشخص نفسه حفظ الكرامة ولزوم الوقار.

وأبرز مظهر للوقار في نظر ابن الخطيب هو طهارة النفس من الحسد لأن هذه الصفة متى تمكنت وأخذت بلب الرجل حملته على ارتكاب ما يخل بالمروءة.

وقد يطلق ابن الخطيب لفظة الوقار فيريد بها على سبيل المجاز الصمود للشدائد وعدم استخفافها بالعقل فقد قال يمدح السلطان محمد بن حجاج:

ولك الوقـار إذا تزلـزلت الربـا وهفت من الروع الهضاب المثل

4) **الإخلاص:**

وهو تصفية العمل مما يشوبه كشهود الفضل وطلب العوض والمخلص يرى عمله من عين الجود.

5) **التهذيب:**

تطهير العمل من براثن الجهالة وسفاسف العادة.

6) **الإستقامة:**

هناك نوعان من الاستقامة: إستقامة صوفية وهي روح يحيي الأحوال وبرزخ بين التفرقة والجمع ومظاهرها رفض الدعوى وشهود الحقيقة بغير كسب والبقاء مع اليقظة وترك رؤية الاستقامة ـ واستقامة خلقية وأغراضها الهوى المغلوب والأمل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والأمن من اللغوب (ويقصد هنا ابن الخطيب بالعز الوقار ورفعة الهمة عن السفاسف).

7) **التوكل:**

هو إلقاء رسمة المحب بيد المحبوب وإعلاق نعمته به هذا من الوجهة الصوفية أما من الناحية الخلقية فالواجب هو الاستعداد والعمل: قال ابن

الخطيب في قصيدته: «المنح الغريب في الفتح القريب» التي نظمها أيام كان مرابطاً في خلوات سلا:

والمستعـــد لمـــا يؤمـــل ظـــافـــر وكفـاك شـاهـد قيـدوا وتـوكلوا

8) التفويض:

ورتبته فوق رتبة التوكل وهو نفي الاستطاعة قبل العمل ومعاينة الاضطرار (فلا العمل منج ولا الذنب مهلك ولا السبب حامل) وشهود انفراد الحق بملك الحركة والسكون.

وابن الخطيب يقصد بالتوكل تلك الحالة النفسية التي لا تنافي العمل وإنما تحمل العبد على الإيقان بأنه مهما دبر وفعل فإن الله تعالى هو المصرف والمدبر الحقيقي وقد يتحاشى الإنسان النقم وله في طيها نعم:

ولله فـينـــا ســـر غـيـب وربمـــا أتى النفع من حال أريد بها الضر

وهو يرى أيضاً انه وإن كان التسبب واجباً فقد يكون تركه أنفع في بعض الحالات:

يقع الحريص على الردي ولكم غدا تـــرك التسبب أنفـــع التسبيب
فكل الأمور إذا اعتـرتك لـربها ما ضاق لطف الرب عن مربوب

9) الثقة:

وهي لباب التوكل وتتخلص في اليأس من مباراة الأحكام والأمن من فوت المقدور وهذا الأمن هو الذي يورث الرضى ويكسب الطمأنينة.

10) التسليم:

هو أن يسلم الإنسان إلى ربـه أو إلى العباد لا سيـما منهم الاتقياء المخلصين كل ما زاحم عقله وشق على وهمه ولا يقصد ابن الخطيب إسقاط

ملكة البحث والتفكير ولكنه يحض على عدم الاستسلام إلى الوهم المضلل وعدم الانسياق مع تيار العقل الجارف:

علاقة وهم في الخيال تحكمت ويا شد ما يجني إذا استحكم الوهم

التخلق

يرى ابن الخطيب أن التصوف خلق وأن من زاد عليك في الخلق فقد أناف في التصوف واندماج الأخلاق في التصوف هو الذي حدانا إلى استعراض الأحوال والمقامات الصوفية في سياق بحثنا عن نظرية ابن الخطيب في الفضائل الخلقية.

وليس معنى هذا أن كل خلق تصوف فقد رأينا كيف أن ابن الخطيب يعد من الفضائل الصوفية بعض الحالات التي قد يعتبرها خروجاً عن حدود الاعتدال الخلقي وانحرافاً عن الجادة الوسطى التي هي مقياس الكمال ولنا مثال في الزهد فهو فضيلة محققة من الوجهة الصوفية ولكنه لا يكون فضيلة من الناحية الخلقية إلا بكيفية نسبية فبينما يكون الزهد في أقسى مظاهره وأشد مجاليه مطلوباً من الصوفي في كل حال إذا بقيمته الخلقية تختلف باختلاف الحالات والأوقات والظروف والمناسبات فالزهد فيما في أيدي الناس فضيلة والزهد في أطايب العيش انحراف وزهد الرجل في الاستكثار من المال فضيلة ولكن. هذا النوع من الزهد يعتبر تقصيراً في حق الملك والأمير لأن المال المصون هو أمنع الحصون ولأن من قل ماله قصرت آماله وقصور الأمل معناه الوقوف والوقوف تقهقر ـ كما في المثل الفرنسي ـ والتقهقر باب إلى تدهور الأمة وانحطاطها.

وقد تكون في الزهد فائدة اجتماعية رغم كونه يعتبر فضيلة فردية من الوجهة الخلقية لأن زهدك في شيء معناه فسح مجاله لآخرين وبذلك تقل المزاحمة والتنافس على العرض الفاني ويقل بحكم التبعية الخصام واللجاج فتنبسط على المعمور الطمأنينة والأمن والهدوء.

1) الصبر:

هو حبس النفس على البلوى وعقل اللسان عن الشكوى والصبر باب الفرج:

واليسـر بعد العسـر موكـول به والصبـر بالفـرج القريب مـوكل

والصبر حصن:

وان تخن الأيــام لم تخن الـنهى وان يخذل الأقوام لم يخذل الصبر

والإنسان مغرور فإذا عرته ملمة ولم يقابلها بدرع من جميل الصبر تملكه اليأس:

يغـتر مهـما سـاعـدت آمـالـه فـإذا عراه الخـطب كان بئـوسا

وابن الخطيب يوصي بالصبر على إذاية المؤذين كما يوصي بالصبر على صروف الدهر:

واصبر على مضض الليـالي إنها لحـوامـل سيلدن كـل عجيب

والصبر على المفقود شفاء منه:

فإذا جعلت الصبر مفزع معضل عـاجلت علتـه بـطب طبيب

وماذا يجدي حزن فائت؟:

فللصبر أولى أن يكون رجـوعنا إذا لم نكن بالحزن نرجع فـائتا

وبالجملة فالصبر عن المصائب ووقوع سهمها الصائب أولى ما اعتمد عليه طلاباً ورجع إليها طوعاً أو غلاباً.

2) الرضى:

الرضى بما يفعل الله قدم في الحب راسخة وغرة من غرر القوم شاذخة والحب يثمر الرضى بمراد المحبوب ومن معالم الرضى القناعة:

فاقنع بمـا أعطاك ربـك واغتنم منه السرور وخـل ما لا ينفـع

3) الشكر:

هو السرور بالنعم وحسن استعمالها والثناء عن نوالها وحظ الخواص منه رؤية المنعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب وأن لا يشتغل عن الواهب بالموهوب.

ويرى ابن الخطيب أن في مقام الشكر يتأكد وجود المحبة لأن الشكر كالحب ثمرة الإحسان الذي هو قدر مشترك لهما.

وشكر نعم الله يقيد منها الشارد ويعذب الموارد وهو واجب:

فقابل صنيع الله بالشكر واستعن   به واجز إحسان الإله بإحسان

وقد كان ابن الخطيب يكيل المدح تشكراً لكل من أحسن إليه فقد أورد في نفاضة الجراب أبياتاً مدح فيها رجلاً أكرم مثواه:

نزلنا على يعقوب نجل أبي حدو   فعرفنا الفضل الذي ما له حد
وقابلنا بالبشر واحتفل القرى   فلم يبق لحم لم ننله ولا زبد
يحق علينا أن نقوم بحقه   ويلقاه منا البر والشكر والحمد

وهو يرى أن الشكر يكون إما بالقول وإما بالفعل على قدر الطاقة:

واشكر الله ما استطعت بفعل   وبقول مطول أو وجيز

وشكر الله يكون حتى برحمة خلقه وحسن معاملتهم والبر بهم:

فاشكره بالرحمة في خلقه   ووجهك أبسط بالرضا أو يدك

والشكر يكون بعدم عصيان الله في نعمه: قال في «الوصية»:

«فلا تطغكم النعم فتقصروا في شكرها وتلفكم الجهالة بسكرها وتوهموا ان سعيكم جلبها وجدكم حلبها» وقال في «روضة التعريف»: «فالمال نعمة الله تعالى فلا نجعله ذريعة إلى خلافه فنجمع بالشهوات بين أتلافنا وأتلافه».

4) الحياء:

إنفعال يتولد من تعظيم منوط بود وهو إما حياء من علم العبد بنظر الحق أو من شهود الحضرة.

وابن الخطيب يرى أن الحياء من دعائم الفضيلة[1] لأن الحياء من الله أو من الناس قد ينحي صاحبه عن الرذيلة أكثر من مخافة المثوبة أو العقاب:

تـالله لو أن العقـوبـة لم تخف   لكفى الحيا من وجه ذاك السيد

وكما يحذر ابن الخطيب من فعل كل ما يستحي منه كذلك يحذر من مقارفة ما يعتذر عنه «لأن مواقف الخزي لا تستقال عثراتها ومظنات الفضائح لا تؤمن غمراتها».

ويحمل ابن الخطيب حملة قوية على «من يدركه الحياء من الطفل فيتحامى حمى الفاحشة في البيت بسببه ثم يواقعها بعين خالق العين ومقدر الكيف والاين» ثم يقول مخاطباً هذا الوقح: «تالله ما فعل فعلك بمعبوده من قطع بوجوده».

5) الصدق:

اسم لحقيقة الشيء وهو شعار المؤمنين والكذب عورة لا توارى وسوءة لا يرتاب في عارها ولا يمارى.

والصدق أفضل الشمائل:

فلا تحسبن والصدق خير سجية   ظهور النوى إلا بطون النواميس

---

(1) وكذلك المعري الذي يقول:

وهـل يجـود الحـيـا أنـاسـاً   مـنـطـويـاً عـنـهـم الحـيـاء؟

(اللزوميات) وابن عربي الحاتمي الذي يقول في رسالة الأخلاق (ص 5): «وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا الحياء ولا التحفظ كان الغالب عليه أخلاق البهائم...».

وهو أساس كل رياضة لأن تمرين النفس عليه يستلزم تهذيب الأخلاق بالعلم والإخلاص في العمل.

والصدق في المسعى من عوامل التوفيق:

أقرضت فيك الله «صدق» محبتي   أيكون أجري فيك غير ربيح(؟)

6) الإيثار:

التفضل وهو درجات.

1) إيثار الغير على النفس فيما لا يحرم.
2) إيثار رضى الله على غيره.
3) إيثار الله ثم ترك شهود هذا الإيثار ثم الغيبة عن هذا الترك.

7) الخلق:

ويعني به لسان الدين هنا حسن الخلق مع الناس ببذل المعروف وكف الأذى وأساس هذا الخلق المعرفة بمقام العباد وتحسين الخلق مع الله تعالى وذلك بأن يعرف العبد أن كل ما قد يصدر من الناس موجب للغدر وكل ما يأتي من الله يستوجب الشكر وقديماً وصف الحلاج حسن الخلق بقوله: «هو أن لا يؤثر فيك جفا الخلق بعد مطالعة الحق».

والخلق الحسن أفضل زينة:

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضى   كما يعلم الثوب الطراز أو الرقم

8) التواضع:

هو إذعان العبد لصولة الحق.

9) الفتوة:

هي أن لا تشهد لك فضلاً ولا ترى لك حقاً ومن أعراضه تـرك

الخصومة والتغافل عن الزلة والإذاية وتقريب من يقصي وإكرام من يؤذي من غير كظم ولا مصابرة[1].

والفتوة لا تستلزم عدم الهدف لغرض مرموق:

كــل جــار لغــايــة مــرجــوة   فهـو عندي لم يعـد حق الفتوة

10) الانبساط:

يصف ابن الخطيب الصوفي العازف بأنه هش بش بسام لأنه فرحان بالحق وبكل شيء يرى فيه الحق وأن الأنس بالله يهذب له جانب الحياة فيصفو عيشه ويطيب ويذهب عنه خوف الناس.

وكثيراً ما يوصي ابن الخطيب بالبهجة والتفاؤل وطرح الحزن والتشاؤم فقد كتب إلى السلطان أبي عبد الله بن نصر:

الدهر أضيق فسحة من أن يرى   بالحزن والكمد المضاعف يقطع
وإذا قـطعت زمـانـه في كـربـة   ضيعت في الأوهام ما لا ينفـع
فاقنع بمـا أعطاك ربـك واغتنم   منه السرور وخـل ما لا ينفـع

الأصول

يحشر ابن الخطيب في هذا القسم عشرة أركان هي نفس الأحوال أو الخصال التي تحدث عنها في قسم البدايات أو الأخلاق ولكنها هنا موسومة بطابع التقوية أو مندرجة في طور التحقيق والإنجاز.

فاليقظة الأولى التي لم تكن سوى انتباه من الغفلة صارت هنا عزماً أي تحقيقاً للقصد الذي كان في الأول مجرد توبة وإقلاع فصار هنا إزماعاً للتجرد (ويلاحظ أن ابن الخطيب يفرق هنا بين العزيمة والعزم فالعزيمة في نظره هي

(1) إذا أردت مزيد بيان لأوصاف أصحاب الفتوة وتاريخهم فعليك برسالة الملامتية لأبي عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة 142 هـ. فقد ذكر فيها من أوصاف الفتيان خمسة وأربعين وصفاً

ما ينجم عن اليقظة مباشرة من إرادة الخير أو رغبة في الفضيلة أما العزم فهو تحقيق هذه الإرادة وتنجيز تلك الرغبة).

وقد أورد ابن الخطيب في هذا القسم الإرادة مع أنها مستلزمة ضمنياً في القسم البدائي لأن اليقظة تستتبع إرادة التوبة ولكنها هنا واردة بمعنى نهوض القلب لطلب الحق فهي مرحلة إنجاز لرغبة تلجلجت في القلب في شكل خاطر فصارت هنا هبة فعلية من هذا القلب نفسه.

والإشفاق ينقلب هنا إلى مقام وسط بين الخوف والرجاء واليأس والسرور والجرأة وهو مقام الأدب.

أما الخشوع وبوادر الطمأنينة فإنها تترعرع فتصير يقيناً يشيع في حنايا القلب السكينة التي تتولد عنه.

وهذا اليقين الذي هو أول مرحلة في رتبة الخواص درجات: علم يقين وعين يقين وحق يقين.

والحياء والانبساط يصيران أنساً ومحبوبية أو مرادية (ومقام المراد فوق مقام المريد).

والتذكر والشكر العابر يصيران ذكراً مسترسلاً ولهجاً دائباً.

أما الإيثار فإنه يستحيل إلى شعور بحقيقة الإنسان التي هي الفقر أي البراءة من رؤية الملكات ونفض اليدين ثم اللسان جملة من الدنيا لا مجرد إيثار ببعضها أو جلها وصفة الفقر هذه لا تستلزم من المريد التجرد عن صفة الغنى لأن الفقر إلى الله يقابله الغنى بالله.

الأودية

تتسم أحوال هذه المرحلة ـ وجلها ناتج عن الأصول المتقدمة ـ بالسمة الصوفية وأول هذه الأحوال الإحسان الذي هو مقام ركين في التصوف لأنه يجمع أبواب الحقائق كلها وهو إما إحسان في القصد بالاهتداء بهدي العلم

وانبرام العزم وتصفية الحال وإما إحسان في الأحوال بمراعاتها وإما في الوقت بإدامة المشاهدة.

ثم يأتي العلم الذي ينقدح في أسرار المرتاضين وهذا العلم هو ما يسميه ابن الخطيب بالعلم الخفي أي الباطن الذي يقابله العلم الجلي (الظاهر) الحاصل بعيان أو استفاضة أو تجربة.

ويتجلى العلم الباطن في أنفاس أهل الهمة فيظهر الغائب ويغيب الشاهد وهو «ينبعث من مصدر لدني ليس بينه وبين الغيث سحاب».

وبعد أن تكون المعاينة بصرية تصبح معاينة بعين القلب ثم بعين الروح فتستنير البصيرة وتقوى الفراسة التي يعرفها ابن الخطيب بأنها القطع بالحكم على غيب من غير شاهد وهي في نظره إما طارئة لم تصدر عن علم ولم تسر عن غير يدعيها وإما ثمرة لغرس الإيمان تلمع في تثنية الكشف وعندما تقوى الفراسة يقع الإلهام الذي هو مقام المحدثين وهو فوق الفراسة ويكون إما إلهاماً نبوياً يقع بالوحي وإما عيانياً لا يخطىء ويشع الإلهام فينسكب في قرارة القلب برد السكينة (ومن أعراضها الرضى بالقسمة وامتناع الشطح) ثم الطمأنينة التي تتمخض عن حصول الهمة وهي صون القلب من خسة الرغبة في الفاني والإنفة من المبالاة بالعلل والثقة بالأمل والنزول عن العمل.

والثمرات التي تهمنا من هذه الأحوال أو المقامات العشرة من الوجهة الخلقية هي الثلاث الأخيرة: السكينة والطمأنينة والهمة:

فالساكن النفس من لم ترض همته سكنى مكان ولم يسكن إلى أحد

ودعامة كل سكينة التقوى:

وعليه من تقوى الإله سكينة سيان فيها السر والإعلان

والسكينة إذا خالطت بشاشتها القلب حصل الرضى واكتمل الاتزان وتمت الرباطة والرسوخ:

ولو أن نفساً مكنت من رشدها يوماً وقدسها الهوى تقديسا

لم تستفـز رسوخهـا النعمى ولا   هلعت إذا كشرت عليها البوسا

والسكينة أن «لا يستعظم الإنسان حوادث الأيام كلما نزلت وأن لا يضج للأمراض إذا أعضلت لأن كل منقرض حقير وكل منقض وإن طال فقصير».

وسمو الهمة من اكد الفضائل لأنها تستتبع كثيراً من الخلال الحسنة كالترفع عن سفاسف الأمور واباء الضيم وعدم التهافت على العرض الزائل.

ومن أدلة تسامي همة ابن الخطيب قوله فيما كتب لشيخه ابن مرزوق:

ومـا كان ظني أن أنـال جرايـة   يحكم من جـرائهـا فيّ جـائـر
متى جـاد بالـدينار أصفـر زائفاً   ودارتـه دارت عليهـا الـدوائـر

وما بالك بنفس تفضل ضرام النار على لبوس العار:

لمـا توعـدها عـلى المجـد العـدا   رضيت بعيث النـار لا بـالعـار

الفصل السابع عشر

الرذائل

يرى ابن الخطيب كالغزالي أن الرذيلة عبارة عن انحراف في الفضيلة لجهة الزيادة أو النقصان والإفراط أو التفريط فالإفراط في قوة العقل يؤدي إلى المكر والخدع والجريرة وانحرافها مع النقص يتمخض عن بله وغمارة وحمق ويصدر عن انحراف فضيلة الشجاعة مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة والذلة والخسة وصغر النفس والعفة ينشأ عن انحرافها إفراطاً وتفريطاً الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق.

والعدل هو لزوم الوسائط من غير انحراف والاعتدال من غير ميل إلى أحد جانبي الإفراط أو التفريط.

وقد دعا ابن الخطيب كسلفه الغزالي إلى وجوب قلع العشب التي تنافر الطبع وتعاديه بالجوهر وهي الأخلاق الذميمة.

علاج الرذيلة

وضع ابن الخطيب منهاجاً موحداً لعلاج الرذائل وهذا المنهاج يطبق في أربع مراحل يبدأ المرتاض أو شيخه فيها بالكشف عن العلة ثم مقاومتها ومضادة سببها حتى يرتفع عن القلب الوجداني الاعتدالي عرضه وعن السر والروح مرضه فإذا حصل البرد واستقرت حالة الراحة وجب الاقتصار على ما يحفظ الصحة والبحث في غضون ذلك عن الأسباب القصوى لحسمها وقطع

موادها مع مراعاة الكم والكيف اللذين يختلفان باختلاف المزاج الأمر الذي يتطلب تحليل المستقر لاستكناه خاصة الطبع وهنا تجب المبادرة إلى مقابلة المزاج بضده فيعالج الكبر بالتواضع والشره بالكف عن المتشابهات والإفراط في الأمل بالقناعة فإذا صبر الإنسان نفسه على مباشرة هذه الأضداد بين إبداء وإعادة تمكنت من قلبه خلال الخير لأن الخير عادة وهذا العلاج نفسه يجب أن تقدر حدوده تقديراً حتى لا تفضي عملية استئصال الكبر ببذر نقيضه وهو الملق والخسة فيحتاج العلاج إلى معالجة ثانية وقس على هذا النحو في جميع الرذائل.

ومتى فقد الإنسان النصيح والمرشد فليعرض نفسه على خلق القرآن وليعمد إلى مسطورات حسن الخلق نظمًا ونثراً.

الرذائل المتفرعة عن الغضب

الغضب قوة قد تطغى فتندفع إما لدرء مكروه أو تهديد بمكروه وإما لاقتصاص من إذاية.

وتنتاب هذه القوة ثلاث حالات: إنحراف لجهة الزيادة وهو الإفراط وانحراف لجهة النقصان وهو التفريط والتوسط بين الطرفين وهو الاعتدال الذي يتحقق إذا انقادت للعقل اقداماً واحجاماً.

فإذا انحرف الإنسان عن الجادة الوسطى إلى جهة الإفراط تملكته إرادة الشر وشهوة الظلم واستفزه التهور والصلف واستشاطه الكبر واستخفه العجب والزهو والفرح وتشبعت روحه باحتقار الخلق والاستخفاف بالناس.

وإذا ما فرط احتمل الضيم وصبر على الذل وصغرت نفسه ففقد كل انفة وإباء.

وتتولد عن قوة الغضب ميول ونزعات منها ما هو سليقي كحب الغلبة والقهر والاستيلاء والرياسة والظهور والظفر والمدح ومنها ما ينبعث كرد فعل لإذاية المؤذين كالتشفي والانتقام.

1) الرياسة والغلبة:

الإنسان ولوع بالمظاهر مفتون بها ومن مطايا الغلبة والقهر الولايات التي يحذرنا ابن الخطيب من طلبها رغبة واستجلاباً واستظهاراً على الحظوظ وغلاباً لأنها ضارة بالمروءات والأقدار داعية إلى الفضح والعار.

وما بالك بمنصب يفقدك حريتك وينغص عليك بالمكائد المحوكة حوله عيشك.

استمعوا هذا الوصف الذي صدر عن خبير قاسى مرائر السياسة وذاق حنظل السلطة: «الولايات فتنة ومحنة وأسر واحنة وهي بين أخطاء سعادة وإخلال بعادة وتوقع عزل وبيع جد من الدنيا بهزل ومزلة قدم واستتباع ندم». وقد بغضت الولايات إلى نفس ابن الخطيب بعد استمتاع بها واستمراء لها حتى صار يرسل بمناسبة وبدون مناسبة أمثال هذه العبارات في سياق كلامه وما أكثرها!: «أما خدمة دولة فهي عليّ حرام لا ينجح لي فيها إن اعتمدها مرام.. فما هي إلا أطماع سرابها لماع» وقد كتب للسلطان أبي عبد الله بن نصر بعد عودته من الأندلس على أثر نزوله عن العرش: «الزمن ساعة في القصر لا بل كلمح البصر وكأني بالبساط قد طوي والتراب على الكل قد سوي فلا تبقى غبطة ولا حسرة ولا كربة ولا عسرة وإذا نظرت ما كنت فيه تجدك لا تنال منه إلا أكلة وفراشاً وكنا ورياشاً مع توقع الوقائع... وانت اليوم على زمانك بالخيار فإن اعتبرت الحال واجتنبت المحال لم يخف عليك انك اليوم خير منك أمس من غير شك ولا لبس».

وقد بلغ بابن الخطيب بغض المناصب إن صارح السلطان محمد بن يوسف بذلك قائلاً:

قالوا لخدمته دعاك محمد   فكرهتها وزهدت في التنويه
فأجبتهم أنا والمهيمن كاره   في خدمة المولى محب فيه

ويحذر ابن الخطيب من حب الظهور موصياً بالخمول «والانخراط في الغمار والتخلي عن المضمار».

2) المدح:

الإنسان ولوع بالتمدح فهو يريد أن يمدحه الناس بما فيه وبما ليس فيه وإذا كان الحب الأول ضلالاً فإن النزوع الثاني ضلال في ضلال!! والإنسان مفتون كذلك بالتفاخر ومهما بلغ المرء من الكمال فإن غريزة الفخر تبقى مركوزة في فطرته، والفخر إذا لم يخرج عن حده ولم ينلقب إلى ضده لا يعدو التحدث بالنعمة في معرض الشكر.

وقد فاخر ابن الخطيب معاصريه بشعر كثير ونثر غزير لا سيما خصومه فمن ذلك قوله:

لئن أنكرت شكلي ففضلي واضح   وهل جائز في العقل إنكار محسوس؟

وكان ابن الخطيب يفتخر بصلابة عوده وقوة صموده في وجه الدهر:

وإن عركت مني الحظوظ مجرباً   نقاباً تساوى عنده الحلو والمر
فقد عجمت عوداً صليباً على الردى   وعزماً كما تمضي المهندة البتر

وقد كان موقف ابن خلدون قريباً من موقف أستاذه ابن الخطيب فقد خاطب عمر بن عبد الله مدبر ملك المغرب متعرضاً لخصومه الكثيرين بقوله:

حتى انتحاني الكاشحون بسعيهم   فصددتهم عني وكنت منيعي
رغمت أنوفهم بنجح وسائلي   وتقطعت أنفاسهم بصنيعي
وبقوا بما نقموا على خلائقي   حسداً فراموني بكل شنيع
اني أضام وفي يدي القلم الذي   ما كان طيعه لهم بمطيع
ولي الخصائص ليس تأبى رتبة   حسبي بعلمي ذاك من تفريعي

ولنا أن نتساءل هل من المروءة مدح الناس بما ليس فيهم؟ لم نعثر على جواب عن هذا السؤال فيما قرأناه لابن الخطيب ولكننا عثرنا في ثنايا القصائد التي كال فيها المدح للملوك والوزراء على جواب عملي تجسم فيه الإيغال فاستمع إليه يمدح السلطان أبا عنان المريني بقوله:

متجسداً من جوهر النور الذي لم ترم يوما شمسه بغروب
متألقاً من مطلع الحق الذي من نور أبصار وسر قلوب

وكتب يخاطب أحد شيوخ الدولة: «أقسم بباريء النسم وهو أبر القسم ما فازت بمثلك الدول ولا ظفرت بمثلك الملوك الأواخر والأول» وخاطب أبا حمو صاحب تلمسان بقوله:

يا خير من خفقت عليه سحابة للنصر تلبسه أجش بجيسا

ولم يكن هذا الإيغال في المديح ملقا من ابن الخطيب والا لما كان قد خاطب المعتمد بن عباد عندما وقف على قبره بأغمات سنة 761 بقوله:

ماريء مثلك في ماض ومعتقدي أن لا يرى الدهر في حال وفي آت

ولعل هذا الإيغال راجع إلى كون روح ابن الخطيب كانت مطبوعة على الاندفاع في كل شيء: في المدح إلى حد التطرف وفي الذم إلى درجة الإفراط.

3) **التشفي والانتقام:**

أسباب الغضب

لم يبين ابن الخطيب أسباب الغضب ومستتبعاته بكيفية صريحة كما فعل الغزالي ولكنه أشار في سياق نصائحه إلى أمور شتى تكدر صفو الائتلاف وتثير التدافع وتستفز الحنق والغيظ بين الناس وغضب بعضهم على بعض وأبرز شيء يقع عليه التنافس هو العرض الزائل وخدع الجاه والمال فاستئصال الغضب يستلزم البداءة باجتناب علله القصوى التي من أعظمها الإيغال في الآمال العجاف ومحبة الدنيا فمحبة الدنيا في نظر ابن الخطيب من أهم البواعث على الالتياث بكثير من الخصال الرذيلة.

أما باقي فروع الغضب فهي الظلم (وهو ظلمات يوم القيامة والظالم ممقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان) والكبر والصلف والتهور والبذالة والفرح والاستهزاء والاستخفاف بحقوق الله أو بالناس وبحقوقهم.

الرذائل المتولدة عن الشهوة

الشهوة إحدى قوى النفس وينشأ عن إفراطها أو تفريطها رذائل كثيرة منها:

1) الوقاحة:

الوقح يستسهل ارتكاب العظائم واقتراف الجرائر لأنه مجرد من تلك الخاصية التي تقوم في الظاهر مقام وازع الضمير في الباطن وهي الحياء الذي يسميه ابن الخطيب بالحشمة أيضاً.

2) الخبث.

3) التبذير والتقتير:

يوصي ابن الخطيب: بالإنفاق على قدر الحال ويحذر من البخل «إذ ما ريء بخيل وهو مودود» ويجعل من واجب الأمراء والملوك حمل الناس على هذا السنن وقال في «الوصية»: «واستحيوا من الله تعالى أن تبخلوا عليه ببعض ما بذل وخالفوا الشيطان كلما عذل واذكروا خروجكم إلى الوجود لا تملكون ولا تدرون أين تسلكون فوهب واقدر وأورد بفضله واصدر».

4) السكر:

الخمر أم الخبائث ومفتاح الجرائر.

5) الهتك:

هتك أعراض الناس أو حرمات الدين ويدخل في هذا النظر في شبهات الدين بالتمشدق والإطالة.

6) الزنا وما في معناه:

يجب تجنبه وتجنب ما تعلق به «ومن غلبت عليه غرائز جهله فلينظر هل يحب أن يزنى بأهله».

7) **المجانة والعبث:**

يقول ابن الخطيب: «إن الإنسان يمكنه أن يعيش عيشة الجد دون أن يشعر بمسيس الحاجة إلى اللهو» لأن «اللهولم يجعله الله في الحياة شرطاً والمحرم قد أغنى الله عنه بالحلال الذي سوغ وأعطى».

8) **الحرص والطمع والجشع:**

يعتبر ابن الخطيب. الطمع من الخلال التي تبعث المرء على ارتكاب رذائل أخرى كأكل مال الغير بدون حق وبخس الناس أشياءهم كيلا ووزنا وأكل الربا «الذي هو من مناهي الدين» والرشا «التي تحط الأقدار وتستدعي المذلة والصغار» والقمار الذي يحذرنا لسان الدين من التسامح في لعبته وارتكاب الزور الذي «يقطع الظهر ويفسد السر والجهر».

ويعالج الطمع بالانحصار في حدود الحلال فعلى المرء أن يسعى في التماسه بقدمه وأن لا يكل اختياره إلا للثقة من خدمه ولا يلجأ إلى المتشابه إلا عند عدمه فهو في السلوك إلى الله أصل مشروط والمحافظ عليه مغبوط.

9) **الملق.**

10) **الحسد:**

يوصي ابن الخطيب بإطراح الحسد إذ ما ساد حسود والحسد يكون على النعم وعلى المواهب بتمني زوالها عن الغير أما الغبط فهو مغتفر لأنه مجرد عن تمني الزوال والحسد جراءة على الله إذ كيف يحسد أحد على موهبة حباه الله إياها ونحن نعلم أن المواهب قسم من بارىء النسم:

وما هي في التحقيق إلا مواهب   من الله قبل الكون عينها القسم

11) **الشماتة:**

هذا ولم يتوسع ابن الخطيب في تحليل هذه الرذائل كما انه لم يميز بكيفية صريحة سابقها من لاحقها وأسبابها من ثمراتها ولعل في مجرد سردها على

الترتيب المذكور اشعاراً بتقدم بعضها على بعض في نشوئها عن الغضب فالحسد مثلاً سابق عن الشماتة بالضرورة لأنك في الغالب لا تشمت من أحد بما انتابه من بلاء إلا إذا كنت تضمر له عداءً أو حسداً وغير خفي أن أسباب هذا الحسد هي ما ذكر في قسم الرذائل المتولدة عن الغضب كالكبر والعجب وحب الرياسة أو في هذا القسم كالخبث والحرص.

ورذيلة الزنا نفسها قد تسبق نزعة العبث والمجون فكم من رجل زنى وطبع الوقار غالب عليه حتى إذا تذوق طعم الثمرة المحظورة تهالك عليها فتطبع بالمجانة.

وابن الخطيب ينوع وسائل علاج هذه الرذائل فعلاوة على ما يتطلبه دائمًا من تدخل الوازع الأعلى وهو السلطان لمنع الناس من البطر والحرص والشره ونهيهم عن التحاسد وترويضهم على الانفاق بقدر الحال وتحديد البخل على موسريهم - يسعى في بذر كراهية هذه الرذائل في النفوس بما يأتي به من استدلالات بسيطة فقد حاول أن يبرهن عن خسة اللهو بأن الله لم يجعله شرطاً في الحياة وعن خسة الربا بأنه من مناهي الدين وعن اسفاف الحسود بأنه لا يسود، وقد يمس ابن الخطيب المستهترين في النبض الحساس كتحذيره الزاني من الاستسلام لغريزة الهتك بتذكيره انه كما يجب أن لا يزني الغير بأهله فلذلك يجب أن يتجنب هو هتك أعراض الناس.

ولم يذكر ابن الخطيب - على خلاف سلفه الغزالي - مراتب الحسد كما انه لم يشر إلى رذيلة الحقد التي يتولد عنها هذا الحسد ولا إلى أسباب العجب ولا أنواعه كالعجب بالمال والولد والعلم والنسب ولكنه ذكر أن من الأسباب التي تستأصل الحقد نزول الملمات:

وأقول لو كان المخاطب غيركم   عند الشدائد تذهب الأحقاد

وقد أغفل ابن الخطيب في سياق كلامه عن الرذائل المتولدة عن القوة الشهوانية الرياء ولكنه مثل له في محل آخر برجال يصومون ويقومون وليس لهم من صيامهم وقيامهم إلا حب التظاهر:

مكناسة جمعت بها زمر العدا   فمدى بريد فيه ألف بريد
من واصل للصوم لا لرياضة   أو مدمن للجوع غير مريد
فإذا سلكت طريقها متصوفاً   فابن السلوك بها على التجريد

فمن قال ولم ينصف بمقاله فعقله لم يرم عن عقاله وحبال أثقاله مانعة له عن انتقاله.

الرذائل المتولدة عن القوتين

وتنشأ عن القوتين الغضبية والشهوانية رذائل منها المكر والخديعة والحيلة والدهاء ونكث العهد والتلبيس والغش والكذب: قال ابن الخطيب: «عليكم بالأمانة فالخيانة لوم وفي الديانة كلوم وحافظوا على الحشمة والصيانة ولا تجزوا من أقرضكم دين الخيانة ولا توجدوا للغدر قبولاً ولا تقروا عليه طبعاً مجبولاً وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً» إلى أن قال: «وصونوا المواعد من الأخلاف والإيمان من حنث الأوغاد والأجلاف» وقال: «إياكم والكذب فهو العورة التي لا توارى والسوأة التي لا يرتاب في عارها ولا يمارى وأقل عقوبات الكذاب بين يدي ما أعد الله له من العذاب أن لا يقبل صدقه إذا صدق ولا يعول عليه إن كان بالحق نطق».

آفات اللسان

أوصى ابن الخطيب بإيثار الصمت على الكلام وبحفظ اللسان:

1) عن إذاعة السر لأن من اتسم «بإذاعة الأسرار واللسان المهذار حسب من الأغيار» ولأن «إفشاء السر دأب الغر».
2) عن النميمة لأنها فساد وشتات وفي الحديث «لا يدخل الجنة قتات».
3) عن الغيبة لأن باب الخير عليها مسدود.
4) عن الاستهتار واللهج بالآمال العجاف.
5) عن الكذب.
6) عن الجدل.

ويلاحظ أن ابن الخطيب كثيراً ما يذكر بعض النقائص دون أن يحمل نفسه عناء تعريفها فهو مثلاً يتحدث عن الغيبة والنميمة على أنهما شيئان معروفان لا يحتاجان إلى شرح وتبيان على خلاف الحاتمي في كتابه الأخلاق أو الغزالي الذي ما ذكر نقيصة إلا واتبعها بتعريف يكشف عن أسبابها ومسبباتها وأنواعها وأعراضها فهو عندما ذكر الغيبة والنميمة قال عن الأولى بأن حدها هو «أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرته بنقص في بدنه أو نسبه أو في خلقه أو في فعله أو في قوله أو في دينه أو في دنياه حتى في ثوبه وداره» وعرف الثانية بأنها «كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو بالرمز أو بالإيماء وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأقوال وسواء كان ذلك عيباً ونقصاً في المنقول عنه أو لم يكن» (إحياء ج 3 ص 157).

ولعل ما نلاحظ في أسلوب الغزالي من استقصاء واستقراء وفي أسلوب ابن الخطيب من إشارة وتلميح وإيماء في كثير من الأحيان راجع لكون كتاب «الإحياء» الذي هو مستودع نظريات الغزالي الخلقية كتاب علم تقتضي فصوله تبويباً وترتيباً وحدوداً وتعاريف وتفاصيل اللوازم والعلل والنتائج بخلاف كتابات ابن الخطيب في الأخلاق فإنها إرشادات عابرة لا تعدو المقامة إن طالت أو العبارة المتخللة ان قصرت وكتاب «الروضة» الذي يصطبغ نوعاً ما بالصبغة العلمية يغلب عليه الطابع الصوفي فلا يعرج على الأخلاق إلا بقدر صلتها بالتصوف يتفرق لدى ابن الخطيب ما اجتمع عند الغزالي ويجمل عند الأول ما فصل عند الثاني وهذه الخاصية في الأسلوبين تجعل دراسة نظريات ابن الخطيب أبلغ في الصعوبة وادعى للكد والعناء.

رذيلة الكسل

كان ابن الخطيب مثالاً للحيوية والنشاط دؤوباً على العمل لا يقر له قرار ولا تفتر منه قريحة ولم تكن متاعب الرياسة وشواغل الوزارة لتثنيه عن التأليف في فنون وعلوم قلما يظفر ولو ببعضها رجل زج بنفسه في حياة

السياسة الصاخبة ولكن نفساً طموحاً وحماساً فياضاً اهابا بابن الخطيب إلى العمل الموصول وما ذلك الأرق الذي قاسى منه الأمرين طوال حياته إلا مظهر من مظاهر هذه الحيوية التي غمرت سويعات الراحة واقتطعت منها اقتطاعاً فصار السهاد عادة والأرق طبعاً مستصحباً.

بميـدان جفني للسهـاد كتيبـة تغير على سرح الكرى في كراديس

واتصال حلقات التفكير من دواعي الأرق القويمة فكم من مفكر أصيب بهذا الداء وكم من فيلسوف طردت الكرى عن مآقيه حركة خاطره الدائبة وأجلى مثال لذلك الفيلسوف ابن هذيل شيخ ابن الخطيب الذي يقول:

نفى النوم عني كي أكون مسهدا فأصبحت في صيد الخيال مهندسا

ويقول:

متى طعمت عيني الكرى بعد بعدكم فإني في دعوى الهوى غير صادق

وما يدريك لعل ابن هذيل إنما يخاطب تلك الحقيقة العلمية الشاردة التي صرف الفلاسفة والمفكرون لياليهم بعد أنهارهم في محاولة اقتناصها.

وابن الخطيب يرى ان الكسل طبع خامس لأنه متى تـأصل تعـذر اجتثاثه.

والكسل آفة في كل شيء فهو «آفة الصنائع وأرضة البضائع».

ومن أمثلة ابن الخطيب في ذم الكسل:

«الندامة في الكسل كالسم في العسل» - «الفلاح إذا مل الحركة عدم البركة» - «تارك أمره إلى غد لا يفلح للأبد» - «الإنسان ابن ساعته فليحطها من اضاعته» - «التسويف سم الأعمال وعدو الكمال» - «لم يحرم المبادر إلا في النادر».

الفصل الثامن عشر

الدنيا رأس كل بليّة

لقد كتب ابن الخطيب في ذم الدنيا وفي مساويها الشيء الكثير وله في هذا الباب درر منتثرة في الخطب الوعظية ورسائل الأخوان والقصائد الحكمية وتضاعيف أوصاف الأحداث التاريخية.

وما بالك برجل يجعل حب الدنيا رأس كل بلية ويرى انه لولا هذا الحب لم تزل النفس صافية غالية على سجيتها الأولية وقد حشر ابن الخطيب لدعم كلامه أحاديث نبوية وآثاراً منسوبة للمسيح عليه السلام وكلاماً لأبي الفرج البغدادي.

قال المعري:

نحن البرية أمسى كلنا دنفا   بحب دنياه حباً فوق ما يجب

وقد أكد ابن الخطيب ان الإنسان يحب الدنيا لثلاثة عوامل تتجلى في كل منها عاطفة الأنانية وحب الذات التي يعتبرها ابن الخطيب أساساً للأخلاق.

1) محبة البقاء فيها مطلقاً من غير اعتبار نوال ولا لذة ويحلل ابن الخطيب هذا العامل بقوله: «إن النفس كانت قبل النزول إلى مملكة الحس مقدسة بسيطة لا تعرف المأكل ولا المشرب غنية بربها لا تجوع ولا تعرى ولاتظمأ ولا تضحى في جنة المأوى.. فلما أنزلها (الله) إلى عالم الجسوم وهو عالم الافتقار والاحتياج إلى الوسائط والأسباب وحجب عنها المدد الواصل من

حضرته كان أول ما فتح به عليها في عالم ملكها الذي استخلفها فيه وملكها مدركات الحواس. . . ان تعشقت بهذا العالم وعظم اغتباطها فأحبت البقاء فيه على كل حال حتى مع الآلام والزمانات».

وفي هذا النوع من الحب انخداع لا يخفى:

دنيا خدعت الذي سفرت له　　عن صفحة لم يحل بها كرم
سرقت حظ الإله من يده　　فبان ما كان منه يحترم
فإذا الذي نال منه ليس له　　منقطع دائم ومنصرم
وهبه نال الذي أراد أما　　بين يديه المشيب والهرم؟

«ولو أن النفس لم يقع لها التعشق إلا بجارحة العين التي تبصر المعاني وتدرك إشارات العيون الفواتر. . . لكانت لها شركاً لا تفلته وورطة يندر فيها الخلاص حين تطلبه. . . فكيف إذا أضيف إلى ذلك فروع اللذات وأذيال الشهوات. . . ؟».

2) محبة الدنيا لبقاء النوع: إن النفس لما يئست من البقاء في هذا العالم بالذات والشخص قنعت ببقائها بالنوع لتعشقها بعالم الحس ولذلك حد بعضهم المحبة بالحرص على الإيجاد:

أهيم بهند ما حييت فإن أمت　　أولي بهند من يهيم بها بعدي

وهذه المبحة طبيعية إذ يحصل في النفس لأجل اغتباطها بالبقاء وفرارها من الموت تشبث بالولد.

قال المتنبي:

وقد أراني الشباب الروح في بدني　　وقد أراني المشيب الروح في بدلي

وأنشد ابن الخطيب يوماً ولده وقد رأى منه نشاطاً ومرحاً انتقل منه إليه:

سرق الدهر شبابي من يدي　　ففؤادي مفعم بالكمد
وحملت الأمر إذ أبصرته　　باع ما أفقدني من ولدي

وهذا أيضاً إغترار لأن «التعلق بالدنيا والضنانة بصحتها والتمسك منها ولو بخيط العنكبوت خسار بين واغتباط بما لا فائدة فيه فكثيراً ما يقع منه زند عداوة وتعود منفعته لمضرة».

وصرف الحب «واستغراق الفكر في الفاني الداثر خروج عن القصد وصواب الرأي» ولكن إذا كان الغرض من بقاء النسل إتصال الخير ودوام القربة والتزلف إلى الله ودعاء الولد الصالح «كان ذلك حميداً وقصداً سديداً».

3) محبة الدنيا للاستكثار من صالح الأعمال.

النفس لا تخلو حتى في هذه الحال من محبة الدنيا على الإطلاق «إلا انها شعرت بكمالها وعلمت أن هذه الدار دار اكتساب الفضائل التي تلتمس هيئتها (كذا) في دار البقاء وانها مزرعة تحصد في الوجود الثاني.

ومثل الإنسان في ذلك مثل التاجر الذي يحرص على المقام بأرض الغربة للاستكثار من عائد الربح».

وهذا النوع من الحب محمود!

وقد ذكر ابن الخطيب لدعم كلامه حديثين نبويين: «أحسن الناس حالاً من طال عمره وحسن عمله» و«الدنيا مزرعة الآخرة» ثم أعقب ذلك بما أوحى الله إلى سيدنا موسى عليه السلام ثم بأقوال القوم كأبي حازم والجنيد.

ذم الدنيا

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة في ذم الدنيا وبيان تفاهة الحياة لا نرى بأساً في الاقتطاف منها لأنها لون من أدب ابن الخطيب الصوفي والأخلاقي نستشف من خلاله كنه نفسية الرجل وهي في نفس الوقت أنموذج لنفوذ الإدراك وقوة التحليل.

«لو أبصرتم مسافراً في البرية يبني ويفرش ويمهد ويعرش ألم تكونوا تضحكون من جهله وتعجبون من ركاكة عقله ووالله ما أموالكم ولا أولادكم وشواغلكم عن الله التي فيها اجتهادكم إلا بقاء سفر في قفر أو أعراس في ليلة نفر».

ويشبه هذا قول المعري:

أتـذهب دار بـالنضـار وربهـا يخلفهـا عـما قليـل ويـذهب؟

«ومن كان بهذه المثابة (أي مشغولاً بالـدنيا) وإن عـد يقظاً حـازماً ونحريراً عالماً فإنما هو غريق وتائه لا يبدو له طريق ولا ينساغ له ريق ولا يطفأ ببرد اليقين منه حريق».

«ثوب حياتك منسوج من طاقات أنفاسك والأنفـاس تستلب درات ذاتك» وحركات الزمن قوية في النسج الضعيف فيا سرعة التمزيق!».

قال المعري:

ومـا نفس إلا يبـاعـد مـولـدا ويـدني المنايـا للنفـوس فتقـرب

«مركب الحياة يجري في بحر البدن برخاء الأنفاس ولا بد من عاصف قاصف بفلكه يغرق الركاب!».

«الدنيا مناخ ارتحال وتأميل الإقامة فرض محال فالموعد للالتقاء بدار البقاء جعلها الله من وراء خـطة النجاة ونفق بضـائعها المـزجاة بلطائفـه المرتجاة!».

«الصحة تجر إلى الموت والغفلة تقود إلى القوت والصحة مركب الألم والشبيبة سفينة تقطع إلى ساحل الهرم.. يا كلفاً بما لا يدوم يا مفتوناً بغرور الوجود المعدوم ـ من تيقن بذل العزلة هان عليه ترك الولاية... إذا شعرت نفسك بميل إلى شيء فاعرض عليها غصة فراقه».

«. . . أين المعمر الخالد؟ أين الولد أين الوالـد؟ أين الطارف أين التالد؟ أين المجلد أين المجالد؟».

وجاء في رسالة عزاء خاطب بها لسان الدين ملك المغرب:

«أين مروان بن الحكم ودهاؤه وعبد الملك بن مروان وبهاؤه والوليد وبناؤه وسليمان وغذاؤه وعمر بن عبد العزيز وثناؤه ويزيد ونساؤه وهشام وخيلاؤه والوليد وندماؤه والجعدي وآراؤه أم أين السفاح وحسامه والمنصور واعتزامه والمهدي واعظامه والهادي واقدامه والرشيد وأيامه والأمين وندامه والمأمون وكلامه والمعتصم وإسراجه وإلجامه؟».

وقال:

«. . . وهي الأيام أي شامخ لم تهده أو جديد لم تبله وإن طالت المدة فرقت بين التيجان والمفارق والخدود والنمارق والطلى والعقود والكأس وابنة العنقود فما التعلل بالفان وإنما هي إغفاءة أجفان والتشبث بالحبائل وإنما هي ظل زائل».

ويشبه بعض هذا قول المعري أيضاً:

وكم نـزل القيـل عن منبـر فعـاد إلى عنصـر في الثـرى
وأخـرج عـن ملكـه عـاريـاً وخـلـف مـمـلكـة في الـعـرا

(وهي أيضاً شبيهة بأبيات أبي العتاهية التي سنذكرها في آخر هـذا الفصل).

«الفراق ذاتي ووعده ماتي فإن لم يكن فكأن قدماً أقرب اليوم من الغد والمرء في الوجود غريب وكل آتٍ قريب وما من مقام إلا لزيال من غير احتيال والأعمار مراحل والأيام أميال».

«والخير والشر في هذه الدار المؤسسة على الأكدار ظلان مضمحلان فقد ارتفع ما ضر أو نفع وفارق المكان فكأنه ما كان!».

«والزمان لا يعتبر وحاصله خبرا».

فـارقـني الـرشـد وفـارقـتـه لمـا تـعشـقـت بشـيء يمـوت
بـاقـتـراب المـوت عللت نفسي بعـد الفـي كـل آتٍ قـريب

وقال المعري :

مـا أطـيب المـوت لـشـرابـه إن صح للأموات وشك التقـاء
واستشعـر العـاقـل في سقمـه إن الـردى مما عنـاه الشفاء!

وقال ابن الخطيب:

خذ من حياتـك للممات الآتي قـد خـودع المـاضي بـه والآتي
لا تغترر فهو السحاب بضيعة وبـدار مـا دام الـزمـان مواتي
هلا اعتبرت ويـا لها من عبـرة بمـدافـن الأبـاء والأمـات
والله مـا استهللت حياً صـارخاً إلا وانـت تـعـد في الأمـوات
أسفـاً علينا معشـر الأمـوات لا ننفـك عن شغل بهاك وهـات
ويغـرنـا لمـع السـراب فنغتـدي في غـفـلة عـن هـادم الـلذات
ولو كان هول الموت لا شيء بعده لهان علينا الأمـر واحتقر الهـول
ولكنـه حشـر ونشـر وجـنـة ونـار وما لا يستقـل به القـول
ولـو أنـا إذا متنـا تـركـنـا لكـان المـوت راحـة كـل حي
ولـكـنـا إذا متـنـا بـعـثـنـا ونسـأل بعـده عن كـل شي[1]

أما المعري فإنه يقطع بأن الموت راحة :

إذا افتـرقـت أجزاؤنـا حط ثقلنا ونحمل عبئاً حين يلتئم الشعب
ولو كان يبقى الحس في شخص ميت لآليت أن الموت في الفم أعذب
يدل على فضـل الممات وكـونه إراحة جسم أن مسلكه صعب
مـوت يـسـير مـعـه راحـة خـير من اليسـر وطـول البقـاء
وإن المـوت راحـة هـبـرزي أضـر بـلبـه داء عـيـاء

(١) نسب الماوردي في أدب الدنيا والدين هذين البيتين لسيدنا علي كرم الله وجهه نقلاً عن بعضهم.

وليس معنى هذا ان المعري لم يهتبل بما بعد الموت فقد قال:

وإن أعف بعد الموت مما يريبني   فما حظي الأدنى ولا يدي الخسرى

ولكنه الرجاء غلب عليه ولعل هذه النفحة المتفائلة هي الوحيدة التي انقدحت في نفس المعري لأن فكره قد طغى عليه التشاؤم:

وإني لأرجو الله يوم تجاوز   فيأمر بي ذات اليمين إلى اليسرى

وقال ابن الخطيب أيضاً:

لبسنا فلم يبل الزمان وأبلانا   يتابع أخرانا على الغي أولانا
ونغتر بالآمال والعمر ينقضي   فما كان بالرجعى إلى الله أولانا
وماذا عسى أن ينظر الدهر ما عسى   فما انقاد للزجر الحثيث ولا لانا
جزينا صنيع الله شر جزائه   فلم نرع ما من سابق الفضل أولانا
عد عن كيت وكيت   ما عليها غير ميت
كيف ترجى حالة البقيـ   ـا لمصباح وزيت
بني الدنيا بني لمع السراب   لدوا للموت وابنوا للخراب
وما يبقى سوى فعل جميل   وحال الدهر لا تبقى بحال
وكل بداية فإلى انتهاء   وكل إقامة فإلى ارتحال
ومن سام الزمان دوام أمر   فقد وقف الرجاء على المحال
يمضي الزمان فكل فانٍ ذاهب   إلا جميل الذكر فهو الباقي

وهذا عكس ما يراه أبو العلاء الذي يقول:

سواء عليّ إذا ما هلكت   من شاء مكرمتي أو زرى

وقال ابن الخطيب:

رجع التراب إلى التراب بما اقتضت   في كل خلق حكمة الخلاق
إلا الثناء العطر الشذى   يهدي حديث مكارم الأخلاق
بعدنا وإن جاورتنا البيوت   وجئنا بوعظ ونحن صموت
وأنفاسنا سكنت بغتة   كجهر الصلاة تلاه القنوت

وكنا عظاماً فصرنا عظاما ... وكنا نقوت فها نحن قوت
وكنا شموس سماء العلا ... غربن فناحت علينا السموت
فكم خذلت ذا الحسام الظبا ... وذو البخت كم خذلته البخوت
وكم سيق للقبر في خرقة ... فتى ملئت من كساه التخوت
فقل للعدا ذهب ابن الخطيب ... ومات ومن ذا الذي لا يموت
فمن كان يفرح منكم له ... فقل يفرح اليوم من لا يموت

وقد رثى ابن الخطيب في هذه المقطوعة نفسه بنفسه ولعله تأثر في ذلك بقول أبي العتاهية الذي كان معجباً بزهدياته:

نح على نفسك يامسكين إن كنت تنوح ... لتنوحن ولو عمرت ما عمر نوح

وقد ورد في مطلع هذه القصيدة:

بين عيني كل حي علم الموت يلوح ... كلنا في غفلة والدهر يغدو ويروح
لبني الدنيا من الدنيا غبوق وصبوح ... رحن في الوشي وأصبحن عليهن المسوح

وقال أبو العتاهية أيضاً في أبيات كان يرددها ابن الخطيب:

وكل لاعتساف الدهر معرضة مقاتله ... وما متملك إلا وريب الدهر شامله
وكم قد عز من ملك يحف به قبائله ... ويثني عطفه مرحاً وتعجبه شمائله
فلما أن أتاه الحق ولى عنه باطله ... فخفض عينه للموت واسترخت مفاصله
رأيت الحق لا يخفى ولا تخفى شواكله ... ألا فانظر لنفسك أي زاد انت حامله
إلا أن المنية منهل والخلق ناهله ... ليعلم كل ذي عمل بأن الله سائله

وقال ابن الخطيب:

ومن رابح الأيام يا بنت عامر ... يجوب الفلا راحت يداه بتفليس
ولكنها الدنيا قليل متاعها ... ولذاتها دأبا تزور وتزوَّر
هو الموت للإنسان فصل لحده ... وكيف ترجى أن تصاحب مائتا؟
نصيبك في حياتك من حبيب ... نصيبك في منامك من خيال
والدهر ليس بدائم ... لا بد أن سيسوء ان سر

والنـاس آنيـة الـزجـاج ... إذا عـثـرت بـه تـكـسـر
ومـطلبي والـذي كلفـت بـه ... حـاولت تحصيله فـما حصـلا
ولا أمـل مسعـف ولا عمـل ... ونحن في ذا المـوت قد وصـلا
من يبت في غـرور دنيـا بهم ... يـلدغ القـلب أكـثر الله همـه
والنفس لا تنفك تكلف بالهوى ... والشيب يلحظها بعـين رقيب
رحل الصبا فطرحت في أعقابه ... ما كان من غـزل ومن تشبيب
قـد كان يسترني ظـلام شبيبتي ... والآن يفضحني صبـاح مشيبي
أترى التغزل بعد أن ظعن الصبا ... شـأن الغداة أو النسيب نسيبي
أنّى لمثلي بالهـوى من بعـد مـا ... للوخط في الفـودين أي دبيـب

الفصل التاسع عشر

المعرّي وإبن الخطيب

كلاهما مفخرة للأدب وخزانة فياضة بفنون من العلم وضروب من الإدراك قلما ظفر بها غيرهما: دقة في النظر إلى الحياة وصدق ومرارة في نقد الإحياء وعمق في تحليل الداء وتشخيص الدواء.

غمرتهما شاعرية مهذبة وجلال هادىء وديع: نقاء في المبنى وجمال في المعنى وانتجاع للقيم الحسنى!

كلاهما أصدر عن خيال فياض وفكر ثاقب!

كلاهما فيلسوف ولكن فلسفة المعري عريقة أصالة ـ في التشاؤم وفلسفة لسان الدين ـ رغم نقده اللاذع وغمراته العابرة ـ موغلة في الرجاء!

نعم بقدر ما كان ابن الخطيب مستبشراً متفائلاً تذكيه نفحة صوفية أنارت في ناظريه صفحة الوجود وأشاعت في قلبه برد اليقين ـ بقدر ما كان أبو العلاء موغلاً في الارتماض والتشاؤم تطوح به نزعته الصوفية الفلسفية إلى فيافي توغل في دياجيرها فأظلم في نفسه الوجود بعد أن أحلكته الطبيعة في عينيه وشاع في قلبه شك خانق وشعور بالانهيار واليأس من هذا العالم القاتم المثقل بدواعي الريب والظنون!

وما لبث نظرهما الخلقي أن تأثر بهذه الوجهة المتنافرة فطفح فؤاد الأول أملاً في الناس واستيناساً بهم وثقة بمزاياهم وأحس بروح الحرية ينعش روحه ونسيم الاختيار يفسح له ربع الوجود!.

وانغمر خلد الثاني خيبة وارتياباً فرأى السعادة في الانعزال والشفاء في

الاتصال ورأى الشر غالباً والخداع مناصباً والصدق ناضباً فشعر بالقهر وثقل على نفسه عبء القدر فهامت منه البصيرة وتاه البصر:

هـو الشر قـد عم في العـالمين — أهـل الـوهــود وأهـل الـذرى
وقــد بـلونـا العيـش أطـواره — فـما وجـدنـا فيـه غـيـر شقـاء
تهــوى الثــريـا ويلين الصفـا — من قبل أن يوجد أهل الصفاء
قـد فقد الصـدق ومات الهـوى — واستحسن الغـدر وقـل الـوفـاء
فانفرد ما استطعت فالقايل الصا — دق يضحى ثقـلاً على الجلسـاء
إن مازت الناس أخلاق يعاش بها — فـإنهم عند سـوء الطبـع سـواء
فهم الناس كالجهول وما يـظفـ — ـر إلا بـالحـســرة الـفـهـماء
أخـلاق سكـان دنيـانـا معـذبـة — وإن أتتك بما تستعـذب العذب
وزهـدني في الخلق معـرفتي بهم — وعلمي بـأن العــالمـين هبـاء
بعدي من الناس برد من سقامهم — وقــربهم للحجى والـدين أدواء

الدنيا ظلام وحق لها أن تكون ظلاماً لأن لحظ المعري المطبق لا يتبين منها إلا حلوكة مدلهمة تصاعد بخارها من بصره إلى بصيرته فاحلولكت في نفسه مباهج الوجود!.

الدنيا طعان ورياء ونفاق وعداء:

قــد حجب الـنــور والضـيــاء — وإنمــا ديـنــنـا ريــاء!
أنس على الأرض تدمي هامها أحن — منهـا إذا دميت للوحش أنسـاء
وعـرانـا عـلى الحـطام ضــراب — وطــعــان في بــاطــل ورمــاء
وما زالت الدنيا بأصنـاف ألسن — تبـين عن غير الجميـل وتعـرب
والـدهـر يـشـتـف اخـلاءه — كــأنمـا ذلـك منـه اشتـفـاء

وكأني بالمعري شعر بغلو في حملته على الدنيا فكر على أهلها:

نقمت على الدنيا ولا ذنب أسلفت — إليــك فـانت الـظالم المتكـذب
وهبهـا فتاة هـل عليهـا جنـايـة — بمن هو صب في هواها معذب
فما أذنب الدهر الذي انت لائم — ولكن بنـو حواء جـاروا وأذنبوا

ولعل أبا العلاء ما أوصى بالزهد في الدنيا إلا فراراً من ذويها فليس زهده فيها زهداً صوفياً يعتزل ذاتها وإنما هـو زهد انفجـر عن يأس من الناس! .

نعم لقد مل أبو العلاء الناس ونفاق الناس:

عـيبـوني حـيـاً ثم قـام لهـم مثن وقد غيبوني إن ذا عجب!
رويـدك قد غـررت وانت حـر بصـاحب حيلة يـعظ النسـاء
يحـرم فيكم الصهبـاء صبحـا ويشـربها عـلى عمـد مسـاء
تثـاءب عمرو إذ تثـاءب خالـد بعـدوى فـما اعـدتني الثؤبـاء
إذا رام كيداً في الصلاة مقيمها فتـاركهـا عمـداً إلى الله أقـرب

وما بالك باناس تختصم منهم حتى الطباع والغرائز:

وأرى الأربـع الغـرائـز فينـا وهي في جثـة الفتى خـصـماء
إن تـوافقن صح أو لا فـما ينـ ـفـك عنهـا الأمـراض والإغـماء
غلب المين منذ كـان على الخلـ ـق ومـاتت بغيظهـا الحكـماء

وكيف يستساغ العيش في مربع يكون مقياس الخير فيه هو الغنى والجاه:

إذا أقبل الإنسان في الدهر صدقت أحاديثه عن نفسه وهو كـاذب

ضاق المعري بهذه الحياة التي غار فيها الحياء وأنحى بالاقداع على الوالد الذي تسبب في وجود الولد:

على الولـد يجني والد ولـو أنهم ولاة عـلى أمصارهم خـطبـاء
تـعـالى رازق الأحـيـاء طـرا لـقـد وهت المـروءة والحيـاء

فما كان من أبي العلاء وقد خنقته الضائقة وأحرجته تمويهات الاجتماع إلا أن استبطأ الموت واستعجل المنون:

وشف بقاء صرت من سوء فعله أهش على الموت الزؤام واطرب
ولي مـورد بـإنـاء المـنـون ولـكـن مـيـقـاتـه مـا أتى
حيـاة عنـاء ومـوت عـنـا فـليت بـعـيـد الحـمـام دنـا

يـد صـفـرت ولهـاة ذوت   ونـفس تمنـت وطـرف رنـا

ولكن المعري لم يستطع الخلاص من أتون الحياة فشعر بقهر يسيره وجبر يحيره فانقلب جبرياً خنوعاً وانصاع لحكم القدر مرتاعاً من صروفه هلوعاً:

جـرت زمناً وتسكن بعـد حين   وأقـضيـة المـهيـمن لا تجـارى
قضى الله فينا بالذي هو كائن   فتم وضـاعت حكمـة الحكـماء
وهل يأبق الإنسان من ملك ربه   فيخـرج من أرض لـه وسـماء
وما كنت في أيام عيشك منصفا   ولكن معنى في حبالك مجدبا
إذا نـزل المقدار لم يكن للقـطا   نهوض ولا لـلمخـدرات إبـاء
أرى فلكـاً ما زال بـالخلق دائراً   لـه خبـر عنـا يصـان ويخبـأ
حكم جـرى لـلمليـك فينـا   ونـحـن في الأصـل أغـبيـاء
أقـضـيـة لا تـزال واردة   تحـار في كـونها الألـبـاء

الفصل العشرون

الأصول الخبيثة في الإنسان

يذكر ابن الخطيب في مضمار التخلية ستة أمور يسميها بالجذور الخبيثة ويطالب مريد الفضيلة بتطهير النفس من ادرانها كما يعتبر استئصالها واجتثاثها أساساً لا تنتظم بدونه استقامة ولا يستقيم مع انتفائه كمال.

وهذه الجذور الست هي: اعتقاد قدم العالم وأن الله لا يعلم الجزئيات والحلول والاتحاد والإباحة والتناسخ والكسب والجبر الذي تحدثنا عنه في محله من هذا البحث وكل هذه شكوك في نظر لسان الدين بـن الخطيب لا ينسكب برد اليقين في النفس ما دامت تلجلج ريبها في تضاعيف الفؤاد.

1) قدم العالم:

مجموعة العالم جائزة الوجود لا واجبة بدليل جواز الآحاد واختلاف الصفات والأحوال والأوقات دليل على أنه مختصر باختيار والمختصر باختيار يلزم في العقل أن يكون فعل فاعل مختار فثبت بهذا حدوثه.

زد على ذلك أن أجسام العالم لا بد أن تكون ساكنة أو متحركة ولا يعقل العالم ببديهة العقل إلا ساكناً أو متحركاً والحركة والسكون حادثان وما لا يخلو من الحادث فهو حادث.

2) علم الله الجزئيات:

يستدل ابن الخطيب على ذلك بأن اختلاف أجزاء العالم بـالصفات والأحوال والأوقات يستلزم في العقل تخصيصاً بإرادة والمراد يجب أن يكون

معلوماً إذ لا يتوجه القصد إلا على ما يدخل في العلم فلا يقع في المقدور جزء ما إلا مخصصاً بالإرادة التابعة للعلم... ولا قياس بالعلم القديم الذي لا يتناهى على العلم الحديث المتناهي لا سيما والعلم المخلوق قاصر متعدد بتعدد المعلومات والعلم القديم واحد عام... ومن قال في العلم القديم بأنه يتعلق بالكليات إن أرادوا بالكليات نسبة جامعة لجزئيات معلومات فلم يخالفوا وإن أرادوا أن الآحاد والجزئيات غير معلومة فإن كانت مما سيوجد فيلزم أن تتعلق بها الإرادة بالكون ولا يصح أن يراد ما لا يعلم وإن كانت مما لا يوجد وتلك النسبة أمر عام فهذا غير معقول إذ لا يعقل أن تعلم نسبة جامعة لحقائق إلا مع العلم بتلك الحقائق.

وقد أثارت هذه التهمة التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة الأقدمين والمحدثين وبالأخص الفارابي وابن سينا مناقشات حادة بين الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» حيث كفر هؤلاء لأمور في مقدمتها اعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات وبين ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» أو كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والدين من الاتصال» فليراجعها من شاء لأن التوسع في هذه المسألة التي لم نوردها إلا على سبيل الاستطراد كنموذج للتحليل والتعليل الفلسفي عند ابن الخطيب ـ لا تسمح به دائرة هذا البحث.

3) الاتحاد[1] والحلول:

يقول ابن الخطيب: إن الاتحاد والحلول من مقالات النصارى الذين يعتقدون أن الألهية حلت في عيسى أو اتحدت به... وهذا لا يكون إلا بالقدرة القديمة وهو باطل أما الحلول فيلزم منه الافتقار والحاجة إلى محل

---

(1) قد يستعمل لفظ اتحاد في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان وحدة أو توحيد للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستمد وجودها من الله وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئاً واحداً (عبد الرزاق القاشاني: الاصطلاحات الصوفية طبعة شبرنجر ص 5) ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد هو فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى كما يقول علي بن وفا (الشعراني: اليواقيت والجواهر ط. بولاق 1277 ص 80 ودائرة المعارف الإسلامية مادة اتحاد).

والمماسة والانتقال وهذه صفات الأجسام. . . وإن أرادوا أن الصفة التي هي القدرة القديمة حلت أو اتحدت فمزايلة الصفة القديمة لموصوفها محال في العقل. . . ويعتبر ابن الخطيب من غلاة الصوفية أولئك الذين يتدرجون في المراتب غير المكانية ولا الزمانية يبتغون القرب من الله حتى صح أن حقيقتهم العدم أي أن الأشياء والصفات والأفعال مع وجود الله عدم وأن وجودهم إنما تعين بإدراكهم وإدراكهم بالله لا بذواتهم. . . ويظهر لهؤلاء الصوفية ذلك عند حب الله إياهم وانه سمعهم وبصرهم ويدهم فإذن ليس ثمة إلا الله وان الخلق له ثم لا شيء إلا الله في الوجود.

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض حيث قال:

وجـاء حديث في اتحـادي ثابت   روايتـه في النقـل غـير ضعيفـة
يشـير بحب الحق بعـد تقــرب   إليــه بنفـل أو اداء فــريضــة

وقد أكد ابن الخـطيب معتذراً لبعض الصـوفية ـ ان مـرادهم بهذا التوحيد هو التخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة القدم وهو ثلاث درجات:

1) العرفان التام المترجم عنه بأنا وليس إلا الله حقيقة «إذ لما استأثرت البشرية في فوز المعرفة (؟) واتحد العاقل والمعقول والعالم والمعلوم لاحت للعالم منه حالة في نفسه ليس في الدلالة اللسانية ما يدل عليها».

2) مقام الحاضر في مقامات المكاشفة والمشاهدة للغائب على الغيرية وترجمته أنت.

3) مقام الغائب المستدل بالأثر المحجوب عن العيان بالخبر وترجمته هو وهو خطاب الجمهور.

فمن زعم أنه اتحد بالله بعد أن كان غيره وصار معه شيئاً واحداً لم يكن من الصوفية والمحققين في شيء وهو إلى الهذيان أقرب ومن زعم انه تلاشت رسومه وفني عن وجوده ثم فني عن فنائه وأدرك عند ذاك حقيقة ذاته بذاته وفني من لم يكن وبقي من لم يزل ـ ترك وتوقف فيه إذ الحكم لا يسمح

على تلك الحال برد ولا إثبات لأنها لا تعلم حقيقتها بالبرهان[1] ولا بالنقل ومدعيها من أهل الاستقامة ولا يصح الحكم على ما لا يعرف إنما مستند هذه الدعوى الوجدان[2] وهي من باب خرق العوائد لكن لا ينبغي أن يصدق في دعواها كل مدع وأسرار الله لا ينكر فيها الغامض والأغمض.

بهذا نرى ان ابن الخطيب لا يقر أهل الحلول والاتحاد على مذهبهم فإنه يحاول تبرير مقالات بعض الصوفية الذين لم يجدوا عبارة وافية لوصف الحالة التي أشرقت بها نفوسهم على طريق الكشف والوجدان ولعل هذه المسايرة للحلوليين والاتحاديين من المآخذ التي أحصيت على ابن الخطيب فكانت سبب كارثته.

وقد أبرز ابن تيمية امتناع اتحاد الخالق والمخلوق لأن ذلك إن وقع فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله وهذا تعدد وليس باتحاد وإما أن يستحيلا إلى شيء ثالث ويلزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته وهذا ممتنع على الله إذ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدمت كان ذلك نقصاً يتنزه الله عنه (مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص101). ويقول ابن تيمية بأن هذه المذاهب لا تخرج عن عقائد النصارى وغالية الشيعة غير

---

(1) يوافق ابن خلدون شيخه ابن الخطيب في أن الكشف من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها وإن هذا هو السبب الذي من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم (المقدمة ص330 - شفاء السائل مخطوط لابن خلدون في المكتبة الزيدانية بمكناس).

وقال حسن رضوان في كتابه «روض القلوب المستطاب» (القاهرة 1322 ص474): «إن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي وطريق وصولهم إليه هو الوحي والإلهام».

(2) ويرى صالح بن مهدي المقبلي خلاف هذا حيث يقول مخاطباً الصوفية «... وانتم تزعمون ان الكشف ذوقي ولا يمكن إقامة البرهان عليه فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ولا طريق معرفة الصادق من الكاذب وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته وعلينا حينئذٍ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه وقد يكون هذيانا وقد يكون كفراً ونحوه...» (العلم الشامخ ص 737).

أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام (نفس المرجع ج 4 ص 26).

4) الإباحة:

الإباحيون طائفة أباحوا الأشياء كلها وما حرموا منها شيئاً وربما استدلوا بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وهم ثلاثة أصناف:

1) صنف لم يبال بالتكاليف وأهمل تحريم الحرمات وقال: نحن جميعاً من بني آدم لا يحرم الورد على الآس وهذا كفر صراح ولا معارضة بما ذكر من الآي لأنها في معرض الامتنان.

2) وصنف وهم قوم من الباطنية يقول بعضهم بأن إقامة الصلاة تكون بإقامة وجهة القلب خاصة والاجتزاء بذلك ففسروا آي القرآن بوجوه من الهذيان.

3) وصنف حملوا التكاليف على أصول البدايات وأسقطوها عند النهايات وربما اغتر هؤلاء بقوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية.﴾ وهذا ضلال بعيد لأنه تنافر مع ما كان عليه الرسول ﷺ وهو أخشى الخلق لله وأقربهم إليه وأعلمهم بما يتقى.

5) التناسخ[1]:

معناه انتقال النفس من جسد إلى جسد آخر «وقد نفاه أهل السنة وأثبته جماعة من الروافض الغلاة ومنع منه كبار الفلاسفة واختلفوا... فمنهم من يقول لا بد من حفظ الصورة النوعية في الأشخاص فلا تنتقل من شخص إنسان إلا إلى شخص إنسان آخر ويسمى هذا الانتقال عندهم نسخاً ومنهم من لا يرى ذلك بل قد يكون الانتقال من صورة الإنسان إلى غيرها من

(1) يرفضه كل من ابن سينا وابن الفارض وجلال الدين الرومي والمعري الذي يقول:

وقد زعموا هذي النفوس بواقيا ... تشكل في أجسامها وتهذب
وتنقل منها فالسعيد مكرم ... بما هو لاق والشقي مشذب

صور الحيوان ويسمى ذلك مسخاً ومنهم من جوز الانتقال إلى النبات ويسمى ذلك فسخاً ومنهم من جوزه إلى سائر الجمادات وسماه رسخاً والذين التزموا حفظ الصورة النوعية قالوا إن كانت من النفس الجاهلة الخبيثة المؤذية تعلقت ببدن دنيء ثم قالوا إن النفس لا تزال تنتقل من جسد إلى جسد إلى أن تكمل النفس فتصير طاهرة عن جميع العوائق الإنسانية ثم تتلخص إلى عالم القدس والطهارة الثانية ومن قال بانتقالها إلى البهائم من الحيوان قال ذلك عذاباً لها إلا أن تكون هنالك في نهاية الظلمة والشدة».

وقد علق ابن الخطيب على هذا بقوله: «هذا كله خبط كثير وتخليط طويل من غير أصل يستند إليه ولا دليل بل هو تحكم على الله وتقول عليه فيما هو من غيبه لا سيما وهو اخبار بأمر وقوعي يطلب فيه من الأدلة ما يقتضي الجزم بخلاف العلميات في باب التكليفات فإنه يكفي فيه الظنيات. وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي التي يجب أن تكون أولاً ثم تليها العرضية فإذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه فإذن أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها يتقوم ولا يتقوم ولا يجوز أن يكون بدن الإنسان يستحق نفساً بها يكمل وبدن آخر هو في حكم مزاجه بالنوع ولا يستحق ذلك بل إن اتفق كان وإن لم يتفق لم يكن فإن هذا حينئذٍ لا يكون من نوعه فإذا فرضنا أن نفساً تحدث معه وتتعلق فيكون البدن الواحد منه نفسان معاً ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بينا مراراً بل العلاقة التي بها هي علاقة الاشتغال من النفس للبدن حتى تستغرق النفس بذلك البدن وينتقل البدن عن تلك النفس وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة وهي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هو نفسه ولا يستقل بالبدن فليست له علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه».

وهذه القطعة التي كتبها ابن الخطيب في تفنيد دعاوى القائلين بالتناسخ تعطينا صورة عن أسلوب الرجل في النقد التحليلي وهو إن كان قد وفق نوعاً

ما في نقض الفكرة في عمومها فقد أخطأه التوفيق في نقض جزئياتها لأنه لم يحاول استكناه أصول المشكل واستعراض عناصره الأساسية قبل محاولة هدمه إذ لا يخفى أن أشياع التناسخ لا يقولون ـ كما يريد ابن الخطيب أن يفهم ـ أن هذا الإنسان يستحق نفساً والإنسان الآخر لا يستحقها أي لا يستحق نفساً في ذاتها لا في نوعها ـ وإنما يقولون أو يلزم من قولهم ان كل بدن عند خلقه أي بروزه لعالم المادة لا بد له من نفس تتقمصه وهـذه النفس لا يعنينا أوجدت مع هذا البدن أو قبله أي أكانت في بدن آخر انعدم فبقيت جائلة تتطلب مقراً جديداً أم لم يسبق ان عرفت جسماً آخر ـ وإنما الشيء الجوهري عندنا هو أن يجد كل بدن بمجرد خروجه من العدم نفساً تخصه ويختص بها ما دام في هذه الحياة. . . فبهذا المعنى تكون لكل بدن نفس ولكن بعد انبثاقه وظهوره ولا تكون أشخاص الأنواع مختلفة كما يقول ابن الخطيب في نظر أنصار التناسخ من حيث الحصول على هذا النفس أو التساوي في تقمصها وإنما هي أسبقية في الزمن لا تقتضي تفضيلاً. . .! فكان على ابن الخطيب إذن أن يعمل على تفنيد أصول هذه الفلسفة الشاذة على الأساس الذي ذكرنا أي بعد استقراء «معطيات» المشكل كما يقولون والتماس مراكز الضعف في هذه المعطيات!

وفي مقدمة من يتبرأ من دعوى التناسخ الصوفية حتى الغـلاة منهم فاستمع إلى ابن الفارض يقول:

ومن قائل بالنسخ والمسخ واقع   بـه أبرأ وكن عـما يـراه بعـزلـة
ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق   به أبداً لـو صح في كـل دورة

وقد علق عبد الغني النابلسي في شرحه على ديوان ابن الفارض المسمى «كشف السـر الغامض» عـلى هذه الأبيـات فقال: «التنـاسخ عـلى أربعة مذاهب:

1) **النسخ**: وهو القول بأن الـروح الإنساني لا يـزال متعلقاً بـالبدن الإنساني فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق في الحال ببدن آخر في الرحم.

2) المسخ: وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمسخ الناس قردة وخنازيـر وفيلة وهو ضد النسخ.

3) الفسخ: وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتي لانحطاطه عن درجة الحيوانات.

4) الرسخ: وهو القول بأن الروح تنتقل من بدن إنساني إلى جسم حيواني ومن جسم حيواني إلى جسم نباتي ومن نباتي إلى معدني وجمادي» (ج 2 ص 371 نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم 1275) (أدب).

الفصل الحادي والعشرون

إبن الخطيب الفيلسوف (1)

إذا اعتبرنا أن من دعائم الفلسفة نفوذ البصيرة وصدق النظر في حقائق الحياة والإحياء ظاهراً وباطناً اجتماعياً ونفسانياً والدقة في استكناه أسرار الكون وماجريات الوجود وعلل الخلق ودقائق الاجتماع وأوضاع السياسة ونزغات النفوس وتموج الطباع ـ قلنا بأن ابن الخطيب عل من ذلك ونهل بالقدح المعلى ـ كان فيلسوفاً من أمثل ما أنجبته الأرحام العربية فقد جمع إلى روح الابتكار في المباني القويمة والمعاني السليمة والفِكَر السديدة والأساليب الجذابة ـ اقتداراً على تحليل خلجات الوجدان مهما دقت وتشريح نزوات النفوس مهما لطفت ورقت وتعليل قواعد الاجتماع وقوانين الحياة مهما استعصت وكان إذا لاحظ أصاب الصميم وإذا نظر استكنه السويداء وكانت ملكة التجريد متناهية المتانة في قواه العقلية ومداركه الفكرية فكان يعمد في أوصافه وتحليلاته إلى الحقائق الثابتة في الطباع البشرية والأوضاع الإنسانية والنظم الاجتماعية فيضعها على المشرحة ويستجلي خفاياها ليخرج لنا صوراً خالدة عن سر اختلاف الاتجاهات وتنوع النزعات في بني الإنسان وانت إذا قرأت صفحة وصف فيها ابن الخطيب طبقة من طبقات الشعب في أهداف غدواتها وروحاتها وأسباب حركاتها وسكناتها وغايات تفكيرها ونوع وجهة هذا التفكير وصبغة مجموع مظاهر الحياة ومجالي العيش ـ وجدت ان هذا الوصف الذي ركزه لسان الدين منذ قرون متطاولة خلت على العناصر الدائبة

---

(1) عرف القدماء الفيلسوف بأنه هو محب الحكمة ولا شك أن محبة الحكمة تقتضي أولاً معرفة دقائقها وقد جمع ابن الخطيب بين الشرطين: المحبة والعرفان!

والماهيات الخالدة في الإنسانية لا يزال يتفق وما نلحظه إلى الآن في خصائص هذه الموصوفات على اختلافها من مدن وقرى وأندية ومجتمعات وهنالك تدرك أن الرجل كان من الفلاسفة المبرزين والخبراء المضطلعين في علم النفس وعلم الاجتماع.

وإذا قرأت ما كتبه في السياسة وتموجاتها والممالك وتداولها والأمراء وما يحاك حولهم من دسائس ومؤامرات ومختلف الخلايا البشرية وغرائب مطوياتها ـ ألفيت نفسك أمام دراسات نقدية تحليلية لا تصدر عن مطلق كاتب ومجرد أديب وإنما تنبعث من نفس دراكة نفحتها فلسفة طبيعية فطرية بروحها المنطقي السليقي الرصين! وكيف تنتظم هذه الحقائق السرمدية التي تمس مختلف ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد والعواطف النفسية ـ في فكر غير فكر حكيم؟! بل كيف تتناسق نبراتها في قلم غير قلم فيلسوف؟!

لقد جمع ابن الخطيب خصائص لو توفرت احداها في رجل لاعتبر بحق من الفلاسفة المبرزين: فمن نقد دقيق للمجتمعات البشرية في أطوار التاريخ يستلزم سعة عارضة وقوة بديهة إلى محاولة موفقة في التنسيق بين التعاليم المستخلصة من تجارب الحياة وبين مقتضيات الفضيلة كما يراها العقل والشرع والوجدان إلى سعي جدي في وضع أسس المدنية الفاضلة على نهج يرتضيه القرآن ويستسيغه الطبع ويطرب له الوجدان ويضمن السعادتين للإنسان!

وقد توفر ابن الخطيب على دراسة الفلسفة القديمة كما يتبين ذلك مما يورده من تحليلات لبعض مشاكلها الغامضة وهو لا يقتصر على الدراسة الموضوعية السطحية وإنما ينقد ويؤول ويوجه في أسلوب يجمع بين البساطة والوضوح والدقة والفن ويشهد بضلاعة الرجل وقوة ملكته وقد تعرض لمختلف المدارس الفلسفية والإشراقية والصوفية شرقاً وأندلساً بالنقد المستقرىء واصفاً خصائص كل منها والطابع العام الغالب على أنظارها وقد امتاز علاوة على ذلك بنظرات طريفة أسلوباً وروحاً حول المعرفة والحب مازجاً بين الطريقة العقلية التي هي طريق الحكماء والمنهج الوجداني الذي هو منهج الصوفية والمهيع الشعري الذي هو ميسم عباقرة الأدب! وكيف لا وابن الخطيب فيلسوف صوفي شاعر أديب؟!.

وسنورد عن ذلك كله أمثلة تكشف بعض جوانب أنظار ابن الخطيب في أدق المسائل العلمية والاجتماعية والميتافيزيكية والنفسية.

القلب والروح والنفس والعقل

يقول ابن الخطيب: «القلب والروح والنفس والعقل: مدلولاتها وإن تعددت الأسماء فهي إدراكات نور واحد والخلاف اللفظي لا بعارض عرضاً وقد جعلناها بمعنى واحد». وهذا هو عين ما نراه عند الغزالي الذي يسمى أداة المعرفة والحب بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء ج 4 ص 255) وقد ذكر ابن الخطيب بأن منبت شجرة الحب «روح ونفس وعقل».

1) القلب: يطلق على معنيين:

1) الشكل اللحمي الصنوبري الحسي المعلق في الصدر وهو معدن الروح الحيواني.

2) لطيفة ربانية من العالم الروحاني هي حقيقة الإنسان والشيء العالم المدرك منه.. لها بالقلب الجسداني تعلق والمراد بالقلب في السنة والقرآن المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء ويكنى عنه بالعنصر المسمى قلباً للعلاقة».

ومن تتبع كلام الصوفية لاحظ أن القلب عندهم هو أداة المعرفة بالله فهو أداة إدراك وذوق لا محل حب وعاطفة لأن منبثق العاطفة لديهم هو الروح وقد ينسبون الحب أحياناً إلى القلب كقول ابن الفارض:

أروح بقلب بالصبابة هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام

2) الروح: له معنيان:

1) جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط تكون الأعضاء من لطافتها ومنبعه من أيسر تجويفي العضو الصنوبري اللحمي بالقلب وهو مركب السر الإلهي الأمري ومتعلقه.. ومنه يتصل بواسطة العروق إلى سائر أجزاء فيفيد الحياة ويفيض عليه أنوارها.

2) الروح المتقرر العلامة من الروح الأول وهو لطيفة ربانية عالمة مدركة في الإنسان وإذا ركبت الروح المذكورة وسرت في البدن كانت في العين بصراً وفي اللسان ذوقاً وفي الأذن سمعاً والأنف شمّاً وفي الجلد لمساً ظاهرة عليها صفة المبدأ الذي هو مع كل شيء وليس له صورة تقيده وباب البحث عن هذه اللطيفة مسدود شرعاً... ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي... ﴾ الآية. إليه فالروح الأول هو الروح الحيواني والثاني هو الأمري.

وقد تحدث ابن الخطيب في غير «الروضة» عن انغلاق سر الروح فقال:

واستأثر الرحمن جل جلاله عن خلقه بخفي سر الروح

والذي يؤكد لنا أن ابن الخطيب يعتبر القلب والروح شيئاً واحداً تقريباً رغم تغاير الحد والتعريف نوعاً ما أنه يرى في كليهما مركزاً للمعرفة والإدراك وسنجد هذا الوصف للنفس عندما يكشف لنا ابن الخطيب عن خصائصها ومميزاتها.

ويروي ابن زين عن أكثر العلماء أن الروح والنفس شيء واحد حيث ورد في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر فقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه وان المؤمن لتصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا» (جلاء العينين ص 88).

ولعل في هذا الحديث ـ إن صح ـ ما يفيد في نظرنا أن الروح والنفس يختلفان نوعاً من الاختلاف وما يؤكد تلك النظرية التي تقول بأن الروح هي النفس ولكن منفصلة عن الجسد الأمر الذي قد ينجم عنه بعض التباين في الخصائص ويدعم هذا ما ساقه صاحب «جلاء العينين» في نفس الصفحة من الكتاب المذكور وهو ما روى عن ابن عباس أنه قال: «إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس هي التي بها العقل والتمييز والروح هي التي بها النفس والتحرك فيتوفيان عند الموت وتتوفى النفس وحدها عند النوم».

وقد عرف الجرجاني الروح بأنها «اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني» ثم وصف الروح بأنه «نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً في البدن» (مادة روح التعريفات ص 76 — 77).

ونلاحظ أن ابن الخطيب والجرجاني اتفقا في تعريف الروح في ثلاثة أشياء: كونها لطيفة ربانية عالمة مدركة وكونها راكبة على الروح الحيواني وكونها من عالم الأمر.

ويرى القشيري أن كلا من النفس والروح مودعان في القالب الجسماني إلا أن الأولى محل للأخلاق المذمومة بينها الثانية محل للأخلاق المحمودة وأن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض (الرسالة ص 44).

ومما يدل على أن ابن الفارض الذي نعتبره من مصادر ابن الخطيب في ميدان الحب ومركزية الحب ـ لا يفرق بين النفس والروح قوله:

قلبي يحدثني بأنك متلفي ... روحي فداك عرفت أم لم تعرف
مالي سوى روحي وباذل نفسه ... في حب من يهواه ليس بمسرف

وذلك رغم ما قد نجده عنده مما يفيد نوعاً من الاختلاف كما في قوله:

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر المعالم من نفس بذاك عليمة
وفهم أسامي الذات عنها بباطن العوالم من روح بذاك مشيرة

3) **العقل يطلق على معنيين:**

1) تعقل الأشياء.

2) وعند أهل الصنائع العلمية والأنظار الحكمية يطلق على أنحاء منها العقل الفعال وهو أول موجود أوجده الله وهو جوهر بسيط روحاني يحيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية وهو عندهم الكلمة المردودة والآنية المنفعلة ووالد النفس وقيل إن المشكاة معناها النفس الكبرى المشرقة من نور الله وهو العقل

الكلي المبدع الأول وهو المصباح والزجاجة الهيولى والكوكب الدري الصورة المجردة والشجرة المباركة نفس الكل ذات الفروع.. باطن العقل محل المشاهدة والأرواح محل المحبة والقلوب محل المعرفة وسر السر (والسر مالك عليه) لا إطلاع عليه لغير الحق...

وقد رسم ابن الخطيب في هذه الفذلكة الموجزة صورة عن تطور الاصطلاح الصوفي الفلسفي في موضوع العقل فأورد جملة من الألفاظ متسلسلة يمكن رد كل منها لمدرسة خاصة من المدارس الصوفية أو الفلسفية كما أجمل خصائص العقل وميزات الروح والقلب.. وإن دل على شيء فأقل ما يدل عليه أن الرجل يستحضر تفاصيل المذاهب الفلسفية ويدرك كنه مصطلحاتها ويتصرف في تعابيرها تصرف العارف الخبير الذي لا تخفى عليه دقائق وأسرار هذا الفن وسنجد لهذه الملكة برهاناً أقوى في الدراسات التحليلية التي خص بها ابن الخطيب كل مدرسة.

فاستمع إليه كيف يحلل العقول الثمانية نقلاً عن الحكيم في البرهان «العقول ثمانية: التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعقل النظري والعقل العملي الأول قوة النفس وتقبل بها ماهية الأمور الكلية والثاني قوة مبدأ التحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الشوقيات لأجل غاية مظنونة ويقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولى وهو قوة للنفس مستعدة لقبول الأشياء مجردة عن المادة والعقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من العقل ومنها العقل بالفعل وهو استكمال للنفس بصورة ما ومنها العقل المستفاد وهو ماهية مجردة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج والعقل الذي يطلق على العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة».

ويكاد ابن الخطيب لا يقل إيضاحاً في تبيان مراتب العقول وخاصية كل منها عن فلاسفة العصور الحديثة وحتى عن شراح فلسفة أرسطو كالفارابي الذي يقول بأن العقل يترقى من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد إلى العقل بالفعل وهو الذي يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال

والعقل الهيولاني هو عقل الغريزة والإحساس وهو الذي تكاد الحيـوانات الناطقة وغير الناطقة تتساوى فيه أما العقل بالملكة فهو عقل المعلومات التي تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة.

وقد عرف ابن الخطيب العقل بأنه غريزة يتهيأ بها درك العلوم النظرية ولم يصفه بأنه جوهر لطيف لما يعلم من فساد ذلك حيث «ان الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العقل بوجود نفسه عن وجود غيره والثاني أن الجوهر يصح قيامه بذاته فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقل بـغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهراً» (الماوردي كتاب أدب الدنيا والدين بهامش الكشكول ص 4) وقد توافق لسان الـدين مع الماوردي في أصول تعريف العقل الذي يرى هذا الأخير أنـه هو «العلم بالمدركات الضرورية» وأنه نوعان أحدهما وقع عن درك الحواس (وهو العقل بالملكة عند الفارابي وأرسطو) كالمرئيات والمسموعات والطعوم والثاني ما كان مبتدأ في النفوس كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم وأن من المحال اجتماع الضدين (أدب الدنيا والدين ص 5) والعقل المكنسب نتيجة العقل الغريزي (وهو العقل الهيولاني عند أرسطو والفارابي) وهو نهاية المعرفة وصحة السيـاسة وإصـابة الفكـرة (ص 6) والعقل المكتسب لا ينفـك عن العقل الغريزي لأنه نتيجة منه وقد ينفك العقل الغريزي عن العقل المكتسب فيكون صاحبه مسلوب الفضائل موفور الرذائل (ص 14).

4) النفس: وهو الذي مفرده بمعنى الجميع.. وما مثل النفس والعقل والقلب والروح إلا كملك وكمدينة تسكن فوجوده في القلب يسمى روحاً وفي الدماغ نفساً وفي المرآة الماثلة بألطف ابهائه عقلاً ومجموع ذلك هو الملك وهو السر الذي يتنزل بأمر الله.

1) والنفس عند رجال «التصوف الخلقي» هو الأصل الجامع للصفات الذميمة من الإنسان.

2) وعند القدماء ومتأخري الحكماء: «جوهر نوراني حي إلهي لا تبيد قواها ولا تنقطع وهي كلية وجزئية فالكلية نفس العالم بأسره وهي التي تبيد قواها ولا تتعطل أفعالها لصدورها عن الموجود الأعظم أول صادر عن إبداع الله وهو العقل... وقوتها سارية في جميع أجزاء العالم وأشخاصه والجزئية نفس شخص من أشخاص العالم كالكواكب والأفلاك وهي التي تفيد الحياة وتدبره تدبير النفس الكلية إذ هي صادرة عنها صدور الكلية عن العقل.. ولكل جسم حي متحرك نفس والنفس الناطقة تخص الإنسان وهي سر الحياة والحركة والإرادة والفكر والروية والمعنى المتصل منه بالعوالم الإلهية».

وهذا التعريف الذي أورده ابن الخطيب للنفس شبيه بما أورده الجرجاني في تعريفاته حيث قال: «النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة اللاإرادية» ثم قال: «وسماها الحكيم بالروح الحيوانية فهو جوهر مشرف للبدن وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت أن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب الأول أن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهرة وباطنة فهو اليقظة وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم أو بالكلية فهو الموت» (مادة نفس ص 164).

ويتابع ابن الخطيب تحليله للنفس فيقول:

«وحدها الذي اختاره المعلم الأول وهو تمام لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وفيه نظر إذ لم يكشف قناعاً ولم يشرح حقيقة ذلك التمام».. وهذا الحد الذي ينسبه ابن الخطيب لأرسطو هو نفس الحد الذي اختاره الفارابي للنفس وكذلك نفس الحد الذي انتقاه ابن سينا معُ فرق طفيق حيث يقول: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي أو جسم طبيعي ذي حياة» والنفس إنما كانت كمالاً لأنها صورة أو ماهية تتحقق بها الذات، فانتقاد ابن الخطيب لأرسطو هو كذلك انتقاد لابن سينا ولكن ابن الخطيب تحاشى الإشارة إلى

الشيخ الرئيس لما له من المكانة عنده ويلاحظ أن الفرق ليس كبيراً بين الحدين رغم اقتصار ابن سينا على وصف النفس بالحياة دون تمييز لنوعية هذه الحياة أهي بالقوة أم بالفعل! لأن النفس وإن كانت ليست ذات حياة بالفعل ذاتياً فهي تكتسب هذه الحياة الفعلية من فيض العقل عليها.

وقد حمل ابن الخطيب على من سماهم بغلاة الصوفية الذين قالوا بأن «جوهر النفس مجهول الذات» مؤكداً أنه «قد تفرر إدراك حقيقة هذا الجوهر الذي خفي لشدة ظهوره كونه أثر النور الذي مثل نور ومولى القوم منهم».

وقد تعرض ابن الخطيب في أسلوب تحليلي كاشف لرتب النفس وأقسامها ثم أثار بعض البحوث البرهانية:

رتب النفس: «النفس قبل أن تكسب العلوم الضرورية والقضايا الوجدانية تسمى نفساً بسيطة ساذجة وعقلاً غريزياً إذا حصل لها تمام التمييز وتمام الحواس واستقامت فكرتها ورؤيتها وحققت المعاني الكلية وعقلاً بالملكة إذا حصل لها التصرف في الموجودات.. وربطت الأسباب بمسبباتها وفصلت القبح من ضده ونظمت الأقيسة البرهانية.. وعقلاً مكتسباً إذا تعشقت بالحكمة وكلفت بالكمال وقهرت الطباع وحصلت على استيفاء معنى الإنسانية وعقلاً بالفعل إذا حصلت لها المعلومات الإلهية وتصورت الأمور الروحانية والجواهر المفارقة وأحاطت بذلك كله.. والنفس النبوية كأنها كلي من الكليات ومبدأ من المبادىء..

أقسام النفس: «النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة والنفس الشوقية والنفس الحكيمة العارفة والنفس النبوية وهي الروح القائم به حقائق الأرواح وهي عندهم مسنوى الأشياء المخزونة القدسية والألواح التي في ضمنها علم الأولين والآخرين وبرياضتها تتجرد سائر النفوس من المواد وبفتحها تتصل بالعوالم المجردة وسعادتها بقدر قربها من الله ولذاتها بقدر حبها له ومن استولى على النفس النبوية من المخصوصين باصطفاء الله تناول ما شاء من حيث شاء وقام من مجلسه من حيث شاء واطاعه بالله معقول التصرف».

وما يسميه ابن الخطيب أقسام النفس هو ما يسميه أرسطو وابن سينا بقوى النفس التي تتفاوت عندهما من نفس نباتية تقوم بالتغـذية والنفس الناطقة التي لها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم واللمس.

فالنفس واحدة عند الثلاثة غير أن لها وظائف يرتبها أرسطو من القوة الغذائية إلى الإرادية إلى الذهنية التي هي أرقاها وأمسها بالتجريد أما الصوفية فإن لهم تقسيمًا آخر يتجلى فيما كتبه حسن رضوان الصوفي المصري المشهور في كتابه «روض القلوب المستـطاب» حيث قال (ص 140): «إن الأصـل في النفس الوحدة لا التعدد وإن ما يتعدد فيها إنما هي «أحوالها» التي تختلف عليها في سيرها فهي أمارة لوامة وملهمة مطمئنة وراضية مرضية كاملة».

والغزالي يرى أن القوى الباطنية موحدة فقد نقل عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطة ببرلين نصاً ورد فيه أن الغزالي يعتقد في العقل ما يعتقده الفيثاغوريون إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس وهذا يفهم من كلامه في (المعارج العقلية) و(في شرح عجائب القلب) عندما قال: «جميع ذلك لطيفة» (يعني العقل والروح والنفس) ويظهر ذلك في تقسيمه للأرواح في «مشكاة الأنوار» وما أشار إليه في «كيمياء السعادة».. وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف فإنهم لا يضيعون الرتب العقلية والعقول المادية (مجموعة نصوص غير مطبوعة للأستاذ ماسينيون ص 130 — 131).

وقد أكد الغزالي من جهة أخرى في «الرسالة اللدنية» أن التعلم الرباني على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والآخر من داخل وهو الاشتغال بالفكر والتفكر في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي والتفكير استفادة النفس الكلي والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليمًا من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن (القاهرة 1328 ص 23 — 24).

البحوث البرهانية:

1) «النفس جوهر من غير جسم تقديره كل جسم فهو ذو جهات وليس يمكن الجسم أن يتحرك إلى جهاته الأربع دفعة واحدة وكل جسم يتحرك إلى جهة دون جهة فلسبب يظهر أن السبب جوهر آخر غير الجسم ليس بجسم ولا في جسم وقولنا جوهر آخر لأن العرض لا فعل له والجسم قد تبين أنه لا يفعل ولا يتحرك إلا بغيره».

2) «النفس باقية بعد الموت لا تفسد بفساد الجسد.. لأنها إن كانت دائرة لا فرق بينها وبين الجسد ولا بد حينئذٍ من ثالث يربط بينها وبين الجسد في حال الحياة.. والنفس حية بالعقل والجسد حياته بالقوة والحياة للنفس بالذات والحياة للجسم بالعرض.. وهي لا تفسد لأن لها أفعالاً خارجة عن ذات الجسم بغير أعضاء الجسم في المواضع النائية عن الجسم من سياسة وإدراك أشياء فانية عن الجسم فلا محالة أن جوهرها باقٍ بعد فساد الجسم والا كان فعلها أشرف من جوهرها».

وكل من ابن سينا وأستاذه الفارابي يقول ببقاء النفس بعد الجسد خلافاً لاتباع أرسطو الذين لا يعرفون للنفس الإنسانية وجوداً مستقلاً بعد الحياة ولا بعث بعد الموت إلا للنفس الإنسانية التي لها استعداد للخطاب.

3) «النفس ليست صورة ملازمة للجسم.. لأنها تجول عند النوم وتفارق البدن.. ولو كانت تماماً للبدن لما فارقته ولا علمت الشيء البعيد ولكانت لا تعلم إلا الشيء الحاضر».

4) «الرد على من قال هي صورة للمزاج حدثت عند وجوده وتفنى بانحلال بسائطه: النفوس موجودة قبل الائتلاف وهي التي أبدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه.. فالنفوس جوهر والائتلاف ليس بجوهر والائتلاف يحدث عن امتزاج الإجرام.. والجسم يتحرك من الوسط أو على الوسط أو إلى الوسط فلو كانت النفس من امتزاج الطبائع لوجب أن تكون نازلة طالعة في زمان ونحن نجدها تحرك الحركات الإرادية والاختيارية وتقهر الجسم عن طبعه فصح أن الذي تقهره وترده عن طبعه شيء ليس بجسم ولا

عرض.. ولو كانت مركبة أو حدثت عن مركب لكان الجسم منها يعقل.. وإن جعلناها روحانية وقلنا فيها مركبة لزمنا التناقض لأن الروحاني مفارق للمادة فالنفس ليست بمركبة ولا بمزاج ولا ما حدث عن مزاج».

5) «إن قيل إن النفس كمال البدن الطبيعي والكمال ليس بجوهر لأن تمام الشيء ليس من جوهر الشيء قلنا التمام نوعان تمام مفارق وتمام غير مفارق فالتمام المفارق كالملاح والراكب للفرس.. والتمام غير المفارق كحرارة النار وبرد الثلج فالنفس للجسم الطبيعي تمام مفارق فلا يدخلها الفساد بدخوله على الجسم».

6) نزول النفس إلى هذا العالم هو غير برهاني.. وقال الحكيم في كتاب «ميتولوجيا» ليس كل نفس وردت إلى عالم الكون تكون محبوسة فيه كما انه ليس كل من دخل السجن يكون محبوساً فيه.. وقيل اهبطت لتعلم ما لم تكن تعلمه عند هبوطها قال الرئيس الحكيم أبو علي ابن سينا:

إن كان أهبطها الإله لحكمة خفيت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع

وقال ابن الخطيب في محل آخر من «الروضة»:

«اتفق المتكلمون في النفس من الحكماء والقدماء وغيرهم على أن النفس إنما اهبطها الله إلى هذا العالم بسيطة بريئة من المعارف جملة وإليه الإشارة بقوله: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ والبطون منزلتها على مراكبها من الأرواح الطبيعية ومبدأها المكاني لتنزل الانتهائي ﴿ثم جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ إشارة إلى آلات الإدراك التي لا يتوصل إلى شيء من المحسوسات أو ما يتفرع عنها إلا به واختلفوا في هبوطها فقال قوم بمعنى الابتلاء لها والتمحيص ولعمرانها في عالم الكون شأن كلها في العالم الكلي شأن جزئها في العالم الجزئي وإليه الإشارة بقوله: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ وإلى اهباط الله إياها بمعنى الاختيار والابتلاء

الإشارة بقوله: ﴿ليبلوكم فيما آتاكم..﴾ وجوهر النفس واحد كما أن السرج المشتعلة من السراج ماهيتها واحدة وإنما اختلفت بقوابلها واستمدادها وتفاوت عروض الأمزجة المتعلقة هي بها فأعطى جل وعلا كل مادة نفساً تليق باستعدادها فاختلفت بسبب هذا التفاوت أجناس الإدراكات والأذواق والعلوم وكلما تفاوتا عرضا مزاجين وقرنا نفسين وأوشك تساوي صفاتهما الذاتية والعرضية تفاوت إدراكها إلا أن التساوي لا يصح من كل الوجوه ولو صح لكانت صورة المدرك والمدرك في الحس واحدة إلا أنه يتفاوت بالمناسبة مقاربة توهم الاتحاد حتى تخفي الأقدار المميزة.. وباختلاف ما اكتسبته من المعلومات تكون سعادتها فإن صحت علومها.. وتقدست وعرفت الكمال واجهت الخير المحض وتعشقت بالأنوار الإلهية الروحانية واعتلقت بالعروة الوثقى.. لا تلوي على ما تعشقت من لذات الجسم.. فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة ومشاهدة أنوار حضرة الحق.. وإن ارتبكت في وحل الحواس وتعشقت بلذات الجسم لقصورها عن لذة أعلا وارتسمت بالعلوم الباطلة بقيت بعد مفارقتها الجسد عمياء.. فقد تقرر أن النفوس لا تتعين بعد هذا الوجود الذي تخصصت به وتميزت بمدده وتعلقت بأمزجته إلا بالمعارف التي تخصصها والعلوم التي تنتقش فيها فتميزها وإنما لا تجد بعد المفارقة معلوماً سواها ولا معروفاً غيرها وأن الطبيعة الإنشائية تحشر على صورة علمها والأجسام تسير على صورة عملها من الحسن والقبح فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات والاكتسابات حينئذٍ تجني ما غرست وتجد ما قدمت.. ومثلوا ما يدل من ذلك العالم الباقي في هذا العالم الدائر بمنزلة العميان الذين وصفت لهم المدينة بجميع أجزائها فتصوروها بمقدار قولهم وأحوال نفوسهم ومن كان منهم يمشي لمس بعض جدرانها وقد وصل إليها وتسمع كلام ناسها ثم عادت لهم مدركاتهم وجوارحهم وجاسوا خلالها وجدوا شيئاً غير ما وصف إلا أنهم استفادوا ظهور أمر كان الوصف لا يطيق استيفاءه:

ولكن للعيان مزيد معنى   لذا طلب المعاينة الكليم

ولذة عظيمة وفرحاً بحال المعاينة وتمام الإدراك فالعميان الخلق

والمقعدون العوام المقلدون والمشاة العلماء والواصفون أحوال المدينة الأنبياء والرسل ورد الأبصار والجوارح وانقطاع العلائق بمفارقة النفس للجسد. . فالمعرفة الحاصلة في الدنيا تقوم مقام التخيل للمستبصر. . وحالة الآخرة تقوم مقام المشاهدة. . والمعرفة نور تنقلب مشاهدة. . وتقرر أن النفوس إذا صفت من الكدورات لطفت إذ اللذات إنما اكتسبتها بقربها من عالم الأجسام وبعدها من المبدأ بعداً نسبياً لا زمانياً كما يحدث في دنان الراح من لطافة أعاليها. . وعند صفائها نسبة بالملأ الأعلى وينتقش فيها أمثلة الكائنات المنتقشة فيها بنوع ما ويشاهد المحجوبات وتؤثر في العوالم السفليات وعند ذاك يصح لها اسم الكمال الإنساني وهو التشبه بالعالم الأقدس وفي هذا الطور يعاين العارف كل. الجمال ومعدن جزئه فيهيم به ويستعد لقبول الفياض من لذته فيتوصل منه إلى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده كذاته فيصير من الأرواح المقربة والعوالم المهيمة ولا يزال يصفو ويتمخض فيستعد ويقبل وكلما أشرف النور على ذاته زادت صفاء حتى تصير نوراً قدسياً فعند ذلك ترتفع لها الحجب الجلالية فتعاين ما لا تحيط به الأوهام ولا تنتهي إليه المدارك ولا يطمع في فهم حقيقته طامع. . ويذهلها عن النظر إلى ذاتها إذا نظر إليها حجاب عن كمال الشهود فتفنى عن نفسها ثم ترى علمها بالفناء شائباً في صفو الشهود فتستغني عن رؤية فنائها فتصل بذلك إلى بقائها السرمدي فإذا جاوزت هذا المقام وهو فناء الفناء وعدم منها الخلق بالكلية وتجلى لها الحق فشهدته موصوفاً بالصفة التي تليق. . يصح الوصول وتكمل السعادة القصوى. . وربما كانت هذه الحال لوامع تضيء وقتاً وتغيب وقتاً وبوارق تومض حيناً وتخمد حيناً ثم تصير ملكة مستقرة للعارف. . ».

وقد نقلت هذا المبحث الذي حرره ابن الخطيب حول النفس وتنزلها وجوهرها وتدرجها في معارج الكمال وإشراق نور اليقين والمشاهدة في حناياها لأنه من أجود نماذج الأسلوب الصوفي الفلسفي الذي تمتاز به أمثال هذه الدراسات عند ابن الخطيب وقد نجد ما يجانس هذا الأسلوب في جملة كتابات الإمام ابن عربي الحاتمي وما يقاربه في بعض بحوث ابن سينا وأستاذه

الفارابي اللذين اضطر الأستاذ ماسينيون إلى إدماجهما بسبب هذا الطابع المزدوج في سلك الصوفية.

وقد رأينا كيف يحاول ابن الخطيب استخلاص نظرياته الفلسفية في النفس من مدلول بعض الآيات القرآنية أو يحاول على الأقل العثور في ثنايا هذه الآيات على ما استساغه في بعض أنظار الفلاسفة الإلهيين أو الإشراقيين.. وأخص شيء يمتاز به أسلوب ابن الخطيب في هذه الأبحاث هو الإبداع في التصوير والمقارنة والتنظير وتعداد الرسوم المشخصة والألواح الفنية حتى تستقر الفكرة في النفس وترتسم بوضوح.. فأسلوب ابن الخطيب يتسم بطابع ثلاثي: طابع الفيلسوف الذي يسعى جهده في الارتكاز على النهج المنطقي والطريق الفكري والطابع الصوفي الذي لا يغفل عامل الوجدان في تقدير بعض العناصر والمخابر النفسانية وفي الأخير ذلك الطابع الأدبي الذي يجمع في مجلاه الرائع بين عمق الفكرة وأناقة اللفظ وسمو الصورة وتنوع العبارة وبساطة الإشارة.. وانت تشعر إذ تقرأ هذه الصفحات أن جميع النزعات التي قد تختلج في نفسك تجد لها صدى في بدائع ابن الخطيب وبدائهه وتسد مسداً من فؤادك وعقلك وروحك! إنك تعثر على ما يذكي وجدانك إن كنت عاطفياً وما يشبع عقلك إن كنت شغوفاً بالطرائق المنطقية الصارمة وما يغذي حاستك الأدبية أو شاعريتك الفياضة إن كنت أديباً أو شاعراً. وقلما تنتظم هذه الشوارد في أسلوب لأنها تتنازع وتتنافر في فكر غير فكر العباقرة وتتنافى وتتمانع في قلم لا تلين له قناة المنطق والبيان ولا تتبلور في شباته روحانية العاطفة والوجدان وصبغة رابعة في أسلوب ابن الخطيب وهي قوة الإقناع والاستمالة والجذب ولعلها نتيجة محتومة لذلك المزيج الثلاثي الذي لا يمكن أن تصمد أمام إيقاعه ووقعه أية نفس مهما بلغ جموحها وأي عقل مهما بلغت صلابته.. ويروعك إلى جانب هذا كله تساوق العبارات في قلم ابن الخطيب الجزل السلسال وتعاقب الرسوم الاصطلاحية والصور الفنية في تناسق خلاب! وأي شاهد أعظم من هذا وأقوى على مدى نبوغ ابن الخطيب؟!!

القوى الباطنة:

«الحس المشترك المسمى فيطاسيا هي مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبقة في الحواس الخمس والقوة الخيالية وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات فكان الخيال باطن الحس المشترك وهي لكثير من الحيوان غير الناطق وشأنها أن ترفع الموجود الذي أدته إليها الحواس في العصابات المستقلة من مقدم الدماغ بأصول الحواس إلى القوة المفكرة وهي قوة من قوى النفس الناطقة والعلة الفاعلة لصورة العلوم في نفس العالم والقوة الذاكرة تذكر الأشياء الكامنة في النفس بالبحث والطلب والتذكر طلب القوة المفكرة والقوة الذاكرة خادمة للقوة المفكرة ومتأخرة عنها وجوباً ومحلها في مقدم الدماغ والقوة الحافظة هي ثبوت الصورة في النفس على ما هي عليه في الخارج من الذهن وداخله ومحلها في المؤخر من الدماغ والقوة الصانعة أثر النفس المتأخرة عن غيرها من القوى كما تريد النفس الناطقة أن تعلم بالمعلوم الذي حصلت لها نفس أخرى.. والقوة الوهمية قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في النشأة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه والخروف معطوف عليه وجعلها هؤلاء الإلهيون في الترتيب تالية لقوة الخيال والقوة النزوعية الشوقية هي القوة التي إذا ارتسم في التخيل صورة مطلوب أو معروف عنها حملت القوة المتحركة على التحريك بتشنيج العضلات وإرسال الأعضاء فراراً والتماساً ولها شعبتان شعبة تسمى شهوانية وشعبة تسمى غضبية والفرق بين الحواس وهذه القوى أن الحواس لا تدرك المحسوسات إلا في الهيولى وإدراك هذه القوى رسوم المعلومات يكون إدراكاً روحانياً من غير هؤلاء.. فالحواس أرباب الأخبار وخدام البريد في نواحي المملكة يؤدون ما ورد إلى الخيال الذي يطالع بها القوة المفكرة فتدفعها إلى القوة الحافظة وهي الخازن وتطلبها إذ تحتاج إليها فيجلبها إليه من الخزانة خادم الذكر وهي القوة الذاكرة».

وقد أدمج ابن الخطيب البحث المتعلق بالقوى الباطنة في فصل عنونه

بالعروق المعدنية وصدره بكلمة عن الحواس الخمس:

الحـواس الخمس:

1) اللمس: قوة تدرك من الملموسات سطوحها من خشونة وملاسة وكيفيتها من حر أو برد ومثل ذلك. . بها يكون الحيوان حيواناً وهو فضلة من الجماد ومحلها الجلد واعدله جلد الراحة.

2) الذوق: تدرك المطعومات وموضعها الرطوبة.

3) الشم: إن وافق المحمول مزاج الحامل قيل الرائحة طيبة أو بالعكس وهذه الحاسة في بعض الحيوان هي المدبرة لمعاشه وهي في غير الناطق أقوى وهي تقوم له مقام التمييز.

4) البصر: الكمال الأول للعين الباصرة وكماله الأبصار ومحله الرطوبة الجليدية ويدرك الألوان وسطوح الأجسام وشكلها كل جسم على صورتـه والأبعاد والنور والظلمة وحـركة الجسم وسكـونه وهيئتـه ووضعه والمـدرك الحقيقي الذي يظهر بذاته وتظهر به الأشياء هو النور ولا تدرك هذه الحاسة إلا بواسطة الهواء والمبصر المدرك من خارج بانطباع الشكل في العين.

5) السمع: إدراك التغير الحادث في الهواء عن تصادم جسمين وتموجه ومحله الصماخ».

ويظهر أن ابن الخطيب لم يتأثر بنظرية أفلاطون في الإبصار وإنما تأثر بنظرية أرسطاليس الذي كان يرى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكة العين عندما ينيرها مصدر من مصادر الضوء في حين أن أفلاطون تتلخص نظريته في «طيماوس» في أن البصر كغيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكاً لمسياً بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة وقد جمع الإمام ابن عربي الحاتمي بين النظريتين عندما قال في «فصـوص الحكم»: «فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر».

مراتب العلوم

قال ابن الخطيب في «الروضة» في مبحث فضل العلم:

وأجناس العلوم إلى زماننا هذا لمن تشوف بكمال استعداده إلى تحصيلها على المشهور بين عالم الإنسان بحسبه مطلقاً أو بحسبه مقيداً ما بين قديمها وحديثها تحصيلاً يحسب به من أهلها ويصح له الاتصاف بها وهي درجة ذوي الملكة العامة من النظار المتبحرين كالرئيس أبي علي وأمثاله فقد حكي من سيرته ما يدل على ذلك ولا يبعد عنه غيره كالقاضي ابن رشد وأمثالهما وأجناس العلوم منها لسانية أدبية كصناعة النحو وهي التي تنظر في أحكام تصريف الكلمات وما يتعلق بذلك واللغة وهي علم مدلول مفردات الفرد والشعر وهو عند العرب الكلام الموزون والعروض ميزانه الذي ترجع إليه أجزاؤه وهو من أجزاء صناعة اللحون مقيداً ببعض الألسنة والأعراض والقوافي أحكام في بعض من الشعر من جهة اللسان والكتابة وهي تصريف الكلام المسجع أو المرسل من الأعراض خبراً أو استخباراً أو طلباً وغيره بشرط ذلك ويتعلق به علم البيان وهو ينظر في أحوال المعاني من الفنين وصنعة البديع وما يعرض لها عند الإضافات والتركيبات التماساً لكمال واجتناباً لضده والتاريخ وهو الأخبار الماضية ويتعلق به النسب والسير وحسبه بعض الناس من علوم الأدب والزجر وهو الاستدلال بألفاظ وحركات حيوان على أمور مستقلة والسحر وهو الحيلة على استمالة النفوس حتى يقع التصريف والسيمياء من هذا القبيل والعزائم رقي يداوى بها الجنون التي ينسب إلمامها بالإنسان والحيل والنهرجيات إما مغاليط أو خواص والشريعة كتاب الله وعلم مدلوله من قصص وأحكام وموعظة وقراءات وناسخ ومنسوخ وهذا هو علم التفسير وعلم الحديث وهو المعرفة بالمتون والأسانيد والأغربة والناسخ والرجال وعلم أصول الدين وهو الكلام والاستدلال على ما يحتاج في الفقه إلى الاستدلال من أمور المعبود وصفاته والنبوءة والمعاد وعلم أصول الفقه وهو الكلام في الأحكام الشرعية عن الأدلة والفروع وهو الآراء المستنبطة من الأصول في الأحكام الخمسة وعلم الوعظ وهو التزهيد في الدنيا والترغيب في

الآخرة وعلم التخلق ومكارم الأخلاق وطرائق أهل الصوفية وعلم المنامات وما يدل عليه وأصنافها وهو علم العبارة للرؤيا».

وقبل تفصيل رأي ابن الخطيب في العلوم الفلسفية وتقاسيمها نلاحظ بصدد هذا القسم الأول الذي حشر فيه لسان الدين ما يسميه بالعلوم الأدبية والشرعية ـ أن الرجل يعتبر من العلوم الأدبية علم التاريخ وهذا طبيعي ولكن الغريب في هذا هو إدماجه لمثل الزجر والسحر والسيمياء والعزائم في حظيرة الأدب واعتباره المنامات وتعبير الرؤى من العلوم الشرعية ولا يخفى أن علم المنامات يتصل بالفلسفة اتصالاً مباشراً لأن الفارابي مثلاً يعلل الرؤيا المنامية بالاتصال بالعقل الفعال لا سيما عند صاحب المخيلة القوية وابن سينا يربط كذلك الأحلام بالمخيلة التي هي مصدر الصور الباطنية لأن الأحداث منقوشة ـ في نظره ـ في لوح محفوظ في العالم العلوي وفي وسع بعض الناس الاتصال به عن طريق مخيلتهم القوية ويقع لهم هذا أثناء نومهم فإن أفرطت مخيلتهم في القوة ظفروا بالاتصال إيقاظاً وأولئك هم الأنبياء (أنظر إثبات النبوات وهي الرسالة السادسة في رسائل الحكمة وهي ص 82 والإشارات ص 200 — 214) ويرى ابن رشد كذلك أن الرؤيا لا تعرض لقوة الحس أو النطق ولكنها ترجع إلى المخيلة وهي تتصل بالعقل الفعال والذي يعطي المعرفة الغيبية في الرؤيا هو نفس العقل الذي يعطي المبادىء الكلية في الأمور النظرية أما في حالة النوم فتعطي المعرفة المجهولة بلا وساطة (المقالة الثانية من الحاس والمحسوس ص 82 — 84) وكيف لا نعتبر من الفلسفة علماً يثير في مباحثه قضايا النفس وقواها والعقل الفعال والحواس الظاهرة والحس الباطني؟ ويعلل بعض الدقائق النفسانية ارتكازاً على معطيات علم النفس وأصوله؟ وحسبك أن تقرأ في المقالة المذكورة كيف يعلل ابن رشد اختصاص النوم بهذا الإدراك وكيف أن النفس الواحدة بالموضوع الكثيرة بالقوى تستعمل بعض قواها الباطنة فيضعف البعض الآخر ويكون فعل القوة الخيالية أكمل لأن الحواس الظاهرة تتعطل وتميل النفس نحو الحس الباطن أما كون اعتبار المنامات من العلوم فهذا مما لا شك فيه لأن لها قوانين كلية (ابن خلدون المقدمة ص 417 والقنوجي في أبجد العلوم ص 399) وأصولاً عامة لا يستقيم

التأويل بـدونها (ابن سيرين في منتخب الكـلام ص 12 وابن شاهـين في الإشارات ص 362 والسالمي في الإشارة في علم العبارة ص 37) ويراد بهذا العلم معرفة الأمور الغيبية عن طريق التخيلات النفسانية التي تقع أثناء النوم (كشف الـظنـون ج 1 ص 91 ـ التهـانـوي في مقـدمـة الكشـاف (كشـاف اصطلاحات الفنون) ص 44 وابن عربي في فصوص الحكم ص 141).

ولعل إدماج ابن الخطيب للرؤيا في العلوم الشرعية ليس غريباً إلى هذا الحد فتلميذه ابن خلدون يعتبره أيضاً من العلوم الشـرعية (ص 450 من المقدمة).

ونلاحظ أيضاً أن ابن الخطيب يجعل التصـوف والأخلاق من علوم الشريعة ولا يخفى أن لسان الدين يحشر طرائق الصوفية وعلم التخلق في فصيلة واحدة بل يقول بأن التصوف خلق وقد ساير ابن الخطيب في ذلك سلفه من الصوفية أمثال أبي الحسن النوري الذي عرف التصوف بقوله: «ليس التصوف رسمًا ولا علمًا ولكنه خلق» (التذكرة) وقد كان الكثير من الصوفية ينظرون إلى التصوف نظرتهم إلى مجموعة من الآداب والفضائـل النفسية وقد روى صاحب التذكرة (ج 1 ص 331) عن أبي حفص الحداد انه قال: «التصوف تمام الأدب» وإذا استعرضت تعاريف الصوفية لهذا العلم تجد الكثير منهم يعرفونه بأبرز ما فيه من أخلاق وشيم وآداب فهذا أبو سعيد ابن العربي يقول بأن «التصوف كله ترك الفضول» (نفحات الأنس ص 248) وهذا أبو الحسن البوشنجي المتوفى سنة 347 يقول: «التصوف ضعف الأمل ومداومة العمل».

فلننظر الآن ماذا قال ابن الخطيب عما سماه بالعلوم القديمة: «العلوم القديمة المنسوبة إلى الفلسفة تشتمل على طبيعيات ورياضات وما بعد الطبيعة والطبعيات وهو الأسفل ينظر فيه في الآثار العلوية الكائنة في الجو في البروق والرعود وغيرها ويعطي أسبابها والكائنة في الأرض والعلم بالنبات والحيوان ويدخل فيه الطب والبيطرة والبيزرة والفلاحة والرياضات وهو الأوسط ينظر فيه في العدد وهو الحساب وخواصه وحيله في الهندسة وفي المقادير والسطوح

والمجسمات وفيه المساحة والتنجيم والهيئة وصناعة الألحان والعلم الأعلى وهو ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي ينظر فيه في وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفي السياسات من ذات ومنزل ويستعمل في جميع أنحاء الفلسفة صناعة المنطق وصناعة المنطق تشتمل على قوانين إذا روعيت حصل بها اليقين في كل صناعة أو علم».

هذا هو كل ما قاله ابن الخطيب في «الروضة» عن «العلوم القديمة» أما موقفه من هذه العلوم فلا أثر لذلك في هذا الكتاب ولكن إذا قرأت وصايته لأولاده المثبتة في «النفح» و«أزهار الرياض» (ص 320 ج 1) وجدت الرجل يحذر من تعاطي هذه العلوم بكثير من الصراحة ولا يستثني منها إلا البعض حيث يقول: «وإياكم والعلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطويق الاحتقار وسمة الصغار وخمول الأقدار والخسف من بعد الأدبار وجادة الشريعة أعرق في الاعتدال وأوفق من قطع العمر في الجدال هذا ابن رشد قاضي المصر ومفتيه وملتمس الرشد ومؤتيه عادت عليه بالسخطة الشنيعة وهو امام الشريعة فلا سبيل إلى اقتحامها والتورط في ازدحامها ولا تخلطوا سامكم بحامها إلا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحة وعلاج يرجع إلى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحجور وضرم مسجور وممقوت مهجور».

ويتضح من هذا أن ابن الخطيب لا يسمح بالاشتغال إلا بقسم من الرياضات وبالطبيعيات وعلم النفس أما المنطق فقد سكت عنه ولكن في عبارته ما يفيد نوع تقدير لصناعة المنطق التي تشتمل على قوانين إذا روعيت حصل بها اليقين!

وقد سبق لابن الخطيب أن أكد قبل ذلك في «الوصية» ان «خير العلوم علوم الشريعة وما نجم بمنابتها المريعة من علوم لسان لا تستغرق الأعمار فصولها ولا يضايق ثمرات المعاد محصولها فإنما هي آلات لغير وأسباب إلى خير منها وخير» ثم مثل لذلك بتجويد القرآن ثم حفظ ومعرفة الصحيح من

السقيم ثم أصول الفقه ثم المسائل المنقولة والتدرب في طريق النظر وتصحيح الأدلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة «ومن قصر إدراكه عن هذا المرمى جود القرآن وروى الحديث وقرأ الفقه على مذهب امامه».

وقد تحدث ابن الخطيب عن الحكمة في مبحث خاص من «الروضة» فقال: «الحكمة القولية (النظرية والعلمية) هي التي يجدها الإنسان بالعقل الأول وما يخص الحد والرسم وما يلزم عن ذلك من صور البراهين والبحوث العقلية ولوازم الاستقراء والحكمة الفعلية أو العملية هي التي يستعملها الحكيم لغاية إما ليعمل بها فقط ويسمى القسم العملي الخير والقسم العقلي الحق وعلوم الحكمة طبيعي وهو الذي فيه يعلم كيف الشيء وموضوعه الجسم ومسائله من أحوال الجسم من حيث هو جسم ورياضي وهو الذي يطلب بعلم كم الشيء والكم منه متصل كالسطوح والمجسمات والأبعاد ومنفصل كالأعداد وموضوعه الأبعاد والمقادير والإلهي وهو الذي يطلب فيه تعلم ما للشيء وموضوعه الوجود المطلق ومسائله البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود. . ومن كان على بينة من كل علم وشعر بغير المتعارف كان الكامل والوارث والقطب والخاتم».

ولا يخفى ما لابن سينا والفارابي من أثر في القسم الفلسفي من هذا الكلام وما للحاتمي فيه من حيث وجهته الصوفية والكلمات الأخيرة الأربع شاهد على ذلك.

ونجد هذا التقسيم الثلاثي لموضوع الفلسفة عند حكماء الإسلام كالفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي فقد قسم هذا الأخير الفلسفة كما ورد ذلك في «فصل أقسام الحكمة النظرية» إلى علم أسفل وهو الطبعي وأوسط وهو الرياضي وأعلى وهو الأعلى (أنظر رسالته في أقسام العلوم العقلية). والشيرازي نفسه متأثر بابن سينا الذي يعرف الحكمة بأنها «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة» وقد قسم ابن سينا كذلك الحكمة إلى عملية وهي مدنية ومنزلية وخلقية (ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية) وحكمة

نظرية: طبعية ورياضية وإلهية وهي معرفة الربوبيـة (ومبلؤها مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه) و«من أوتي استكمال نفسـه بهاتـين الحكمتين والعمل مع ذلك باحداهما فقد أوتي خيراً كثيراً» (رسائل الطبيعيات ص 2 — 3 طبع بومباي).

أما الفارابي فقد عرف الفلسفة تارة بـأنها حداً ومـاهية هي «العلم بالموجودات بما هي موجودة» (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين) مؤكداً ان «الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرك وانه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وانه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعـدله» (كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ص 13 المـطبعـة السلفيـة) وتـارة بـأن «الفلسفـة هي التي تنـال بهـا السعـادة» (ص 20 — 21) ولكنه يرجع فيقسم الفلسفه على غرار خلفه وتلميذه ابن سينا ومن نحا نحوه من الحكماء فيؤكد أن الفلسفة صنفان: صنف يحصل به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها وهي الفلسفة العملية والمدنية وصنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه نظرية والفلسفة المدنية تنقسم إلى فلسفة أو صناعة خلقية وفلسفـة سياسية (ص 80).

وقد نقل ابن نباتة المصري في كتاب «سرح العيون» وهو شرح رسالة ابن زبدون (المطبعة الأميرية سنة 1278 ص 125) أن الكندي فيلسوف العرب قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع وعلم الطبيعيات وهو أسفلها وعلم الربوبية وهو أعلاها وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: علم ما يقع عليه الحس وهو ذات الهيولى كالطبيعيات وعلم ما ليس بذي هيولى وهو علم الربوبية أو يتصل بالهيولى وإن كان له انفراد بذاته كالرياضيات (العدد والهندسة والتنجيم والتأليف أي الموسيقى).

وورد في رسائل اخوان الصفا (ج 1 ص 23 المطبعة العربية بمصر سنة 1928) ان العلوم الفلسفية أنواع: أولها الرياضيات والثانى المنطقيات والثالث

الطبيعيات والرابع العلوم الإلهية وليس المنطق سوى أداة حتى عند الاخوان الذين حرروا في رسائلهم فصلاً بعنوان «المنطق أداة الفيلسوف».

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: انقسمت الحكمة قسمين: علمي وعملي. . فالقسم العملي هو علم الخير والقسم العلمي هو علم الحق (على هامش الفصل لابن حزم طبع القاهرة ج 2 ص 156) وكأني بابن الخطيب قد استقى ما كتبه عن علمي الحق والخير من الشهرستاني أما تحذير ابن الخطيب من تعاطي العلوم الفلسفية فليس ببدع فقد صدر هذا التحذير من علماء ومفكرين كثيرين فكتب ابن خلدون تلميذ ابن الخطيب في آخر «فصل ابطال الفلسفة وفساد منتحلها» ما يلي: «فليكن الناظر فيها (أي العلوم الفلسفية) متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا ينكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها» (ص 514).

ورأى ابن خلدون أعدل من رأى شيخه لأنه لا يرفض تعاطي الفلسفة بالمرة وإنما ينصح بعدم ممارستها قبل الكرع من العلوم الشرعية وهذا أمر معقول لما عسى أن يتركه الشذوذ والانحرافات الفلسفية من أثر سيء في العقول التي لم تهذبها الشريعة.

وقريب من رأي ابن الخطيب رأي سلفه أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة 643 هـ الذي قال في فتاواه: «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته في محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان» غير انه يخالف نظرية ابن الخطيب في المنطق حيث يقول: «وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية».

وكتب جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة

383 هـ في كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» ما يلي: «الباب الثالث في الرد على الفلاسفة وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط وتحيروا في الإلهيات وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوى الصرفة (ص 61 المطبعة الشرقية سنة 1328 هـ).

وحمل ابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ في كتابه «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» (ص 172 القاهرة) على علم المنطق فقال:

واعجبا لمنطق اليونان كم فيه من افك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان ومفسد لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمعاني على شفا هار بناه الباني

وجاء من بعد ابن الخطيب أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة 962 هـ فقال في كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» ما نصه: «إياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ونقحه نصير الدبن الطوسي ممدوحاً. هيهات هيهات! إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة.. (ج 1 ص 26).

وقد كتب الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري في تعريف الحكمة ما نصه:

«وليس للحكمة معنى إلا العلم ولا للعلم معنى إلا العقل إلا أن في الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته ولفظ العلم مجرد عن دلالته على غير ذاته وثمرة العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه والجري بمقتضاه في جميع الأقوال والأفعال (العواصم والفواصم ج 1 ص 205 المطبعة الجزائرية).

ذلك رأي بعض علماء الدين في الفلسفة أتينا به لدعم نظرية ابن الخطيب وهناك علماء آخرون جمعوا بين الإمامة في الفلسفة والإمامة في

الشريعة كابن رشد وابن حزم يجب أن نعرف رأيها في القضية فقد قال ابن رشد المتوفى سنة 590 هـ في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص 28 طبعة القاهرة): «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي». وغير خاف أن ابن رشد إنما يشير في كلامه إلى قسمي الحكمة النظري والعملي.

أما ابن حزم المتوفى سنة 456 هـ فقد قال في كتابه «الملل والنحل» ما نصه: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة (ج 1 ص 94 طبعة القاهرة) ولكنه يقول في كتاب «مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض»: «.. فأفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود ووصل إلى الفوز في محلة البقاء» وقد رتب ابن حزم مراحل دراسة هذه العلوم حيث يجب البدء من خمس سنين بتعلم الخط وتأليف الكلمات من الحروف.. ثم «ينتقل (أي الطفل) إلى علم النحو وعلم اللغة معاً.. ولا بأس برواية شعر الحكم والخير ثم ينتقل إلى علم العدد وطرف من المساحة.. وأما الاشتغال بأحكام النجوم فلا معنى له.. ثم يأخذ في النظر في حدود المنطق.. وفي خلال ابتدائه بالنظر في العلوم فلا يكون منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة والخالفة وقراءة التواريخ القديمة والحديثه.. فحدث له فيها بذلك زهد وقلة رغبة وليشرف على اغترار الملوك بها (أي الدنيا) وعظيم الحسرات النازلة بهم وبمخلفيهم.. وليقف على حمد المتقنين للأخبار وللفضائل فيرغب فيها ويسمع ذمهم للرذائل فيكرهها.. ويرى أخبار العلماء والصالحين ليحرص على مثل حالهم.. ويبادر

به قبل انقضاء أيام سفره فإنها قليلة جداً فلا شيء أوكد عليه من هذا الآن ما عدا ذلك من بؤس ونعيم ولذة ومال ورياسة وفقر وخمول ونكد فمنقض كله في أسرع وقت» إلى أن قال: «متى اشتغل مغفل للحقيقة عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه إذ آثر الأدنى والأقل منفعة على الأعلى والأعظم منفعة.. ويجب الاستكثار من الكتب فلن يخلو كتاب من زيادة علم.. ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه ويقبله بحيلته فيستكثر منه ما أمكنه».

فابن حزم لا يقل - رغم انتصاره للفلسفة - حماسة في انتصاره للشريعة من خلفه ابن الخطيب وهنا يجب أن نفتح قوسين لبيان وجوه الشبه بين هذين الرجلين اللذين لا شك عندنا في أن أحدهما قد استمد من الآخر فابن حزم الذي نعتبره من مصادر ابن الخطيب كان كأديب غرناطة وفيلسوفها متحفظاً متشككاً في غير عناد ولا جحود مخلصاً في محبته وصداقته يترفع عن مواجهة الشر بالشر سريع الغضب أسود المزاج محباً للشهرة كثير الزهو كريماً عفيفاً معتقداً في غير ضعف فكري ينزع إلى العقل ويتوسط بين الاعتقاد والاعتزال وقد انعزل كلاهما عن السياسة بعد أن خاضا غمارها زمناً ونشبت عداوة بين كل منهما وبين ملوك عصره وألف كلاهما في التاريخ والأخلاق ونقد الحياة الاجتماعية وصودرت كتبهما وحاولا الدفاع عن نفسيهما في احتجاج صاخب كما أبديا من الاستياء شديده لعدم إدراك مواطنيهما لسمو مكانتهما العلمية ونزاهتهما وسنتيهما ونزداد يقيناً بأن ابن الخطيب كان نسخة من سلفه إذا قارنا بين بعض كتبهما ورسائلهما فلابن حزم رسالة في السماع نقل عنها الشيخ مرتضى في الجزء السادس من شرح الاحياء (ص 547) كما لابن الخطيب رسالة في فن الموسيقى وقد أفاض كلاهما في ذكر مآثر الأندلس مسقط رأسيهما وفضل رجالها وكتب الأول في الحب رسالة أسماها: «طوق الحمامة في الإلفة والآلاف» كما كتب الثاني رسالة سماها: «روضة التعريف بالحب الشريف» وفي الرسالتين تعريف لعلم الحب وعوارضه وأسبابه وأوصافه وأنواعه والقواطع والفواصل وقد ظهرا في هاتين الرسالتين بمظهرين إثنين: مظهر العالم الأخلاقي الذي يجتهد في رسم صور قاتمة عن الرذيلة وصور جذابة عن

الفضيلة والخير ومظهر العارف الخبير في علم النفس وتحليل نزعاتها وخلجاتها وأسرارها ولعل ذلك الوصف الذي كتبه «دوزي» في تاريخه (ج 3 ص 338 — 344) عن ابن حزم ينطبق أيضاً على ابن الخطيب فقد قال: «إن وصف ابن حزم لحبه في ترجمته لنفسه يكشف لنا في نفسانية هذا البطل عن إحساس رقيق خالٍ من النزعات الجسمانية إلى حد انه يمكننا أن نعتبره أنموذجاً استثنائياً للحب الروحاني العفيف على غرار علماء النفس الألمان الذين ينزعون في حبهم منزعاً أفلاطونياً» وقد كتبا علاوة على ذلك في الإمامة والسياسة والرد على الزنادقة (كتاب اليقين في النقض على الملحدين لابن حزم والرد على أهل الإباحة وحمل الجمهور على السنن المشهور لابن الخطيب) والأصول (المحلى لابن حزم ورجز ابن الخطيب في أصول الفقه) وماذا عساي أن أزيد في تحليل مجالي الشبه ونقط التجانس بين هذين الرجلين اللذين كان كلاهما دائرة معارف مع مهارة في الجدل وحدة لسان صارت مضرب الأمثال؟! لقد تجلت في رسائلهما البليغة نصاعة المنطق وقوة البرهان ومتانة الإيقان في تناسق جلي مع مقتضيات العقل ولوازم الاستدلال المنطقي! ألم ينتقدا ابتداع المعتزلة والمارقين من الدين أو الموغلين في الرجعية التقليدية العمياء؟ وبالجملة فقد كان كلا الرجلين نسيج وحده في عصره وامام القلم والعقل في مصره وآيه في الإبداع والعبقرية والنبوغ!!.

ابن الخطيب والمذاهب الفلسفية والصوفية

لقد حلل ابن الخطيب في كتابه «الروضة» مذاهب الفلاسفة القدماء في لهجة تنم عن بعض الرضى عن هؤلاء وإن كان قد عد الفلسفة فيما سبق من الفنون الذميمة، فقد قال:

«فالفلسفة الحكمة والفيلسوف محبها.. ومن الفلاسفة الأساطين فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وبقراط وديموقريطس وسائر المشهورين من الرواقيين والمشائين.. وهرمس الأكبر وأقليدس وهرقل الحكيم.. وأرسطاليس وهو الحكيم المطلق المبدع الكبير المعروف الحق أمام المشائين

وواضع المنطق والذي فلاسفة الإسلام على رأيه أكبر المتقدمين في آرائهم والمتأخرين وتلميذه الاسكندر الرومي.. وجالينوس كلهم فاضل مولي وجهه شطر الإله متزلف إلى رب مرتاض وعاشق بين موحد وموسط..».

ثم تحدث ابن الخطيب عن الفلسفة الهندية والنصرانية فقال: «ومن الهنود الذي وضع لهم الحكمة المصلحية.. البرهمان والصولية الزهاد والعباد ورجال الرماد وأصحاب الفطرة وهم يهجرون اللذات الطبيعية جملة ويكثرون الجوع والرياضة عشاق فيها ولوا وجوههم شطره.. فمن يراه في كل الحيوان أو في النبات.. والمهالكية والدهمكية والجهلكية والزرادشتية والصائمية المانوية والمزدكية.. وأصحاب يزدان وهم قائلون بالأصلين.. ومن النصارى القائلين باجتماع اللاهوتية والناسوتية الثلاث: الوجود والعلم والحياة وإن الله واحد بالجوهر وثلاثة بالأقنومية ويكنونها بالعلم والابن وروح القدس وهم الملكانية واليعطورية واليعقوبية وهم القائلون بآلهية المسيح وان الله ليس الناسوت ليباشر هداية الخلق شفقة عليهم.. واتباع هذا الإله كلهم عشاق..».

ثم تحدث عن الطوائف الضالة في الإسلام وعن أهل الاعتزال فقال:

والحب حركهم لكل جدال | والحب أقحمهم على الأهوال
والحب قاطع بينهم وأضلهم | عن نيل ما راموه كل ضلال
والحب أنشأ فيهم عصبية | بالقيل أضرم نارها والقال

«ومن الشيعة القائلين بإمامة علي.. والخوارج . يبتغون إليه (أي الحق) الوسيلة قوم بالطاعة وقوم بالمعصية وما منهم إلا مدع في المحبة متهالك حريص على السعادة بزعمه ممن قصد الحق فأخطأه وأراد الصواب فضل عنه».

وهذا شبيه بما قاله ابن خلدون عن الفلاسفة في فصل ابطال الفلسفة: «وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود» إلى أن قال: «وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب

نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين» ثم أكد ابن خلدون أن زعيمهم أبا علي ابن سينا تنبه لذلك في كتابه «المبدأ والمعاد» حيث ذكر أن المعاد الجسماني لا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحق: المحمدية (ص 517 المطبعة الأميرية 1320).

والفارابي كذلك تنبه في كلامه على الإنسان الكامل وفائدة الدين إلى «أن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه إلا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه والا فلا معنى للوحي ولا فائدة.. فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه ثم ليس هذا فقط بل وتستنكره عقولنا أيضاً.. فإن الإنسان وان بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الإنسان الكامل».

ثم قال ابن الخطيب: «واشتهر بالحكمة بعد في الملة الإسلامية جماعة في الشرق والأندلس» ثم ذكر منهم جماعة وصفها بأنها محبة عاشقة مستهلكة».

وكأن ابن الخطيب لم يجد المجال واسعاً للاستيفاء فوعد بالعود إلى ذلك قائلاً: «والحق الذي نعول عليه ونصل إلى المهيع القريب إليه نفرد له رسالة نعهد عندها عهداً يقتضي اختصاصها ويعين أشخاصها.. وفي تلك النقاية نودع إن شاء الله ما ألهمنا الحق إياه من الحق الذي لا جمجمة فيه».

ولعل ابن الخطيب الذي اضطرته الظروف والوضعية الخاصة التي كانت له في المملكة الأندلسية وكونه ألف هذا الكتاب للأمير أبي محمد بن أبي

الحجاج ـ إلى هذه الجمجمة لم يجد متسعاً للتصريح بآرائه فوعد بأن يستوفي الكلام في رسالة خاصة ولكن لعل الزمان لم يسعفه بذلك لأنه لم يكتب في الفلسفة بحثاً بعد «الروضة» وكيفما كان الأمر فالظاهر أن لابن الخطيب آراء جريئة لم يجد الشجاعة الكافية لبثها.

ثم حلل ابن الخطيب بعد ذلك في أسلوب موضوعي لا نكاد نتبين من خلاله موقف الرجل الصريح إزاء الفلسفة القديمة ـ نظريات الحكماء الإلهيين وكأني بالرجل يستعظم جرأة بعض الآراء في هؤلاء الحكماء فيدعمها بقالوا ويقولون احترازاً من أن تنسب إليه وقد لخص في بضع ورقات أهم نظريات الإلهيين في العلة الأولى وسبب الأسباب ومبدأ المبادىء وواجب الوجود والنور والعقـول والنفوس والهيـولى والجسم المـطلق أي الفلك والأرواح العلويـة والأجسام العنصرية والموجودات الكلية والجزئية وتدرجها في الكون ومعارج النفس وسعادتها وسبل تحقيق هذه السعادة واستنتج في الأخير أن سقراط ومعلم الخير أفلاطون «وامام المشائين أرسطو» كلهم «محبون مشتاقون إلى نور السماوات والأرض وأن سعادتهم من محبته» ولم يزد على ذلك شيئاً!.

ثم تخلص إلى «رأي أهل الأنوار» الذين «يدعون أنه لا ينتظم أمرهم في هذه القواعد الإشراقية دون سوانح نورية» فحلل مذهبهم في حقيقة النور والوجود والجواهر الظلمانية والبرزخ وهو الجسم ونظرية انتظام الوجود من المحبة والقهر ويحاول ابن الخطيب شرح بعض العبارات الغامضة كذكره بأن «النور الاصفهندي» عند الإشراقيين هو النفس على ما يظن ثم ختم هذا التحليل بقوله: «وثبت عندهم كما يفهم ذلك من السياق أن لا فعل ولا انفعال ولا حركة ولا لذة إلا عن النور.. فهؤلاء عشاق الأنوار وملتمسون السعادة من تلقائها لقربها من نور الله».

ثم عرج ابن الخطيب على رأي الحكماء الإسلاميين أمثال الرئيس أبي علي ابن سينا وأبي نصر الفارابي وأبي الوليد ابن رشد وابن الطفيل وأبي بكر ابن الصائغ «إلى ما لا يحصى» فحلل نظريتهم في الوجود الممكن والواجب وحقيقة الإنسان المؤلفة من الروح والنفس والجسم وماهية الأجسام الأثيرية

والجسم الكلي والنفس الكلية والعقل الأول أو العقل الكلي المفيض على النفس المفيضة على الجسم وهذا العقل هو المعبر عنه بالقلم والنفس الكلية هي المعبر عنها باللوح ـ ثم القوى النفسية والمقامات الروحية من فناء ونظر وسلوك وعرفان!.

وختم لسان الدين سلسلة تحليلاته بفذلكة عن آراء بعض الصوفية كابن الفارض والفرغاني ومحيى الدين الحاتمي وابن سودكين الدمشقي وأبي بكر ابن العريف وأبي الحكم بن برجان وأبي الحسن بن قسي فكتب ما نصه: «.. قالوا ما معناه إن الحق لم يدرك من كنهه إلا الأنية والوحدة وإن تلك الوحدة الأزلية المحيطة نشأت عنها الأحدية والواحدية وكانت جامعاً وبرزخاً بينها كما كانت المحبة جامعاً بين المحبة والمحبوبية والكل عين واحدة وهي عين ذات الحق وتلك الوحدة المرسلة تسمى من حيث سقوط الاعتبارات غير المتناهية واحداً ومتعلقها ظهور الذات وكأن الواحد للأحدية بمنزلة المظهر المتجلي أو المادة للصورة والواحدية تصح إليها الإضافات وإلحاق الاعتبارات ولا يصح شيء من ذلك إلا للأحدية وضعاً لا حقيقة حتى لزم بعضهم أن الواحد الأحد اسم مركب وألفيت الاعتبارات والآثار التابعة للواحدية بمنزلة أجناس عالية هي مسمى ألفاظ تدل على حقيقة أسماء الذات..» إلى أن قال: «فتجلى الذات الأقدس على نفسه.. فظهر لنفسه في نفسه وتضمن هذا التجلي من حيث الحديث والأخبار المذكور كمالاً مضافاً إليه وإحساساً بذلك الكمال كأن أصل الحياة والعلم والقدرة والإرادة وحكم تحقيق تفصيل الكمال تحقيقه الوجود بإفاضة الإيجاد على كل حقيقة وبرزخية التعين الأول بحقيقة العدل والاقساط في القوابل كلها والكل غير واحد في التعين الأول وأول مراتب العلم الذي هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه في كل اعتبار ففي الإلهية إلهياً وفي الكونية كونياً والكل مظاهره». ثم تحدث ابن الخطيب عن الحضرة العمائية والكون الهبائي وعلق في الأخير عن تأولات أصحاب الوحدة فقال: «وكتابنا غير موضوع للمشاحة وهم محبون مستهلكون ومن مقدمات أهل العلم ان الحديث إذا كان له ظاهر وباطن وللباطن تأويل ما فالأصل الوقوف مع الحقيقة وهو الظاهر ولا يعدل إلى المجاز وهو الباطن

في القضية إلا بعد انعقاد الاجماع على عدم إرادة الحقيقة منه فيما يذهبون إلى تأويله من الحديث الصحيح..».

ويصف ابن الخطيب جميع الفلاسفة والصوفية والمعتزلة والطوائف الأخرى بأنهم محبون عاشقون ولعله تأثر بنظرية القائلين بأن الوجود كله عشق كجلال الدين الرومي الذي يقول في ديوانه شمس تبريز: «كن ثملاً بالعشق فإن الوجود كله عشق!».

وهنا تطرق ابن الخطيب إلى الكلام على أهل الوحدة المطلقة من المتوغلين كابن سبعين والششتري الذين يقولون بأن الزمان والمكان والغيبة والظهور والألم واللذة والوجود «إنما هي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير وليس في الخارج شيء فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العلم بأسره وما فيه واحداً وذلك الواحد هو الحق وإنما الحق مؤلف من طرفي حق وباطل فإذا أسقط الباطل وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق.. والتعبد عبارة عندهم عن التزام الأوهام الواقع بها التعدد وأن التعدد باطل.. وقالوا.. والعالم لا يصح أن يقال فيه قديم ولا محدث إذ ذلك مبني على الزمان والزمان وهم إذ هو مقدار الحركة والحركة وهم وما تم إلا خبر مجرد لا شيء منه في الخارج».
وبعد كلام طويل حمل فيه على هذه الطائفة أورد نونية الششتري التي يقول فيها:

ولم نلف هذا الكون إلا توهماً	وليس بشيء ثابت هكذا الفينا
فرفض السوى فرض علينا لأننا	بملة محو الشك والشرك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه	ورافضه المرفوض نحو وما كنا
تبدت لك الأوهام لما تداخلت	عليك ونور العقل أورثك السجنا
أمامك هول فاستمع لوصيتي	عقال من العقل الذي منه قد تبنا
فنحن كدود القز يحصرنا الذي	صنعنا بدفع الحصر سجنا له منا

وقد عثرنا في مخطوط لابن خلدون اسمه «شفاء السائل في جملة مسائل» على الفصل نفسه بما فيه من تقاسيم وآراء وإذا استثنينا بعض التقديم والتأخير أمكننا أن نقول بأن الفصلين لا يختلفان وانهما لا يكونان في الواقع إلا فصلاً

واحداً نقله ابن خلدون عن ابن الخطيب أو العكس نقلاً حرفياً إلا أن ابن الخطيب يخلل ذلك بأشياء لا توجد في المخطوط الخلدوني ويظهر أن مجموع أجزاء فصل «الروضة» متماسك، فهل اقتضب ابن خلدون هذا الفصل الممتع في «شفاء السائل» نقلاً عن ابن الخطيب؟ لا يمكننا أن نبت في المسألة بتاً فاصلاً وان ضيق نطاق بحثنا لا يسمح بهذا الاستطراد الذي يستلزم تحقيق مناطه استقراء بعض النصوص والموازنة بينها.

وقد عقد ابن الخطيب آخر بحثه عن الفلاسفة والمتصوفة فصلاً في «الصوفية وهم سادة المسلمين» وسرد في طليعته أسماء أفذاذ الصوفية الذين نجدهم في الرسالة القشيرية التي نقل عنها صراحة قائلاً: «فذكر هؤلاء بركة مضمونة ونحن نجتزي من ذكر سيرهم وأخبارهم بكتاب الرسالة القشيرية» ثم تحدث عما يسميه بالمريدين والعباد والسالكين والذاكرين والمحققين وتكلم بعد ذلك على الشاذلية التي كانت أشهر الطرق في الأندلس والمشرق في عصره فبين بعض خصائصها وهنا لخص نظريته في جميع هاته الفرق والطوائف فقال: «ما كل طريق توصل ولا كل تجارة على الربح تحصل ومن العشاق مطرود ومهجور وموصول وموعود ومغبوط ومحسود ومحروم ومحدود والكل دائرة مفروضة وهالة حول قمر الحق معروضة تعود الحظوظ من محيطها المحدود فالفيلسوف يروم التشبث بالعلة الأولى ويعني بها ذات الحق وأن يتحد بالثانية وهي مرآة وجه الحق والإشراقي يروم التجوهر بنور الأنوار.. والاتصال به بواسطة من الحق والحكيم أن يؤديه فكره إلى الحق ثم يفنى في الحق ثم يبقى بالحق والمتشرع أن يجن في جنة الحق ويحصل على جوار الحق وينظر إلى وجه الحق وصاحب الوحدة المطلقة أن يكون المتفرق عين الحق». ويتبين من هذا أن ابن الخطيب يميز بين الفلسفة والحكمة ولعله يرى كابن رشد أن الحكماء هم الفلاسفة الإسلاميون وما عداهم فحكماء إن كانوا فلاسفة الهيين!.

وقد ابتدع ابن الخطيب طريقة طريفة في بيان بعض رأيه في هذه الطوائف فتخيل أن رقاعاً خرجت يوم القيامة وقد كتبت عليها عبارات ساقها ابن الخطيب كأنها من غيره فقد كتب عن أصحاب الوحدة واصفاً إياهم

بقوله: «ومنهم من لم يأخذه نعت ولا تعين له فوق ولا تحت ولا حمد ولا مقت لو نطق لقال أنا المعدوم الموجود والشاهد المشهود إلا بعد المدين كما بعدت ثمود» وخاطب أمثال ابن قسي بقوله: «لم تعتمدوا من العقل دليلاً ولا تفهمتم في مجازات العقول قليلاً وهولتم بإصلاح غيركم تهويلاً وادعيتم الشهود ولم يجعل الله في الاحتجاج به إلا للأنبياء سبيلاً وبينتم الحقائق على قياس ونظر من غير عين للعقل والنقل ولا أثر.. وعسى أن تكونوا ممن أخطأ باجتهاده فأثيب واستغفر فسمع لا تثريب فثمرتكم صحيحة والمقاصد من التبعة مريحة إذا كانت صريحة ولولا الافتيات لوضحت في ميدان السبق لكم الشيات لكن شأنكم الهذيان وقلبت منكم بضعفائكم من المتأخرين الأعيان كابن قسي وابن راطل وابن برجان».

وخاطب أصحاب الوحدة كابن سبعين بقوله: «ذهب بوجودكم العدم وابتلع حدوثكم القدم ورضيتم بالإشراف في الاستشراق والتوغل لزيم الانحراف ومن جعل الحس وهما فقد كابد العيان ظلمًا والعقل الذي عظمتم هو إله حكمكم وأداة علمكم والعوالم أوثق من أن تكون تمويه راقش والوجود المطلق أبسط من أن يصير أبا براقش..» وخاطب الصوفية بقوله: «أنتم الأحباب ولكم تفتح من الجنان الأبواب ركبتم ظهور الأعمال وركب غيركم ظهور الآمال وحزتم الأذيال ومن دونكم يجول عناكب الخيال فبدايتكم الأساس الوثيق الذي يبنى عليه التحقيق ونهايتكم إليها ينتهي الطريق وبها يحط فريق الله ونعم الفريق أولكم المقرب المدرب وأوسطكم المفرد المعرب وآخركم الولي المقرب حضرتم بذكر محبوبكم حتى غبتم فهنيئاً لكم طبتم حواس مسدودة وخيوط أفكار ممدودة ومشاهد مشهودة.. لو اشتمل العلم على عملكم لكان الكل من هملكم». إلى أن قال واصفاً مشهد القيامة: «قال المخبر فرأيت وجوه قوم قد تهللت ونواسيم المسرات نحوهم قد أقبلت ومن سواهم من خالص وزائف بين راجٍ وخائف وسمعت ان طائفة استدعيت بحث حفي وأدخلت من باب خفي فقيل لهم هم أصحاب الحزب المكتوم وأرباب المقام غير المعلوم جعلنا الله منهم برحمته».

وابن الخطيب من الذين يعتقدون الصوفية وأحوالهم ويرجون منهم النفحات والبركات وحسبك استجداؤه مخاطباً الوالي الكبير أبا العباس السبتي حين زاره بمراكش وما شهد له به من تصرف حتى بعد مماته:

يا ولي الإله أنت جواد ... وقصدنا إلى حماك المنيع
راعنا الدهر بالخطوب فجئنا ... نرتجي من علاك حسن الصنيع
فمددنا لك الأكف نرجى ... عودة العز تحت شمل منيع
قد جعلنا وسيلة تربك الزا ... كي وزلفى إلى العليم السميع

ثم قال: «يا ولي الله الذي جعل جاهه سبباً لقضاء الحاجات وتصريفه باقياً بعد الممات وصدق نقل الحكايات ظهور الآيات..».

نظرية المعرفة

المعرفة في اللغة العلم إلا أن المعرفة تتعدى إلى الله بنفس لفظها بخلاف العلم وقد استمد ابن الخطيب بعض ما كتبه عن المعرفة من القشيري والخراز وبالأخص من ذي النون المصري وقد كان ذو النون من أوائل الصوفية الذين تكلموا عن المعرفة فهو يقسمها إلى معرفة توحيد وهي في مقدور كل المؤمنين ومعرفة الحجة والبرهان وهي معرفة علماء الدين والفلاسفة ومعرفة صفات الوحدانية وهي معرفة الأولياء «وحقيقة المعرفة حيرة» في نظره ولعل هذا لا يبعد كثيراً عما أكده الحاتمي في الفصوص عندما قال بأن «الهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة فيعلم ان الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة» (ص 200) وذو النون أول من وصف المراحل المختلفة التي تجتازها الروح في سبيلها إلى الله والمعرفة في نظره تؤدي إلى الاتحاد بالله والحب الخالص المجرد من المصلحة الذاتية هو سبيل الصوفي إلى المعرفة والوصول إلى الله ومن نتائج المحبة عنده الأنس «والأنس بالله نور ساطع والأنس بالناس غم واقع» وقد سبق لنا أن بينا علوم العارف لدى الكلام على مراتب الكمال الثلاث وقد تساءل ابن الخطيب عن المعرفة واسبقيتها للحب فقال: «إن من قال المعرفة متقدمة على المحبة فإنما أراد

المعرفة اللغوية التخاطبية. . ومن قال المحبة متقدمة على المعرفة عنى بالمعرفة المعرفة الثابتة وهي المقام المعروف بمعرفة الله الذي لم يحصل إلا بباعث محبته ولولا المحبة ما صح إذ المحبة هي الميل الأكيد للشيء أو الحركة إلى التماس الكمال لقربه فتكون المعرفة اللغوية سبب أول المحبة والمحبة وما قبلها سبباً للمعرفة الاصطلاحية»[1].

وابن الخطيب يؤكد كذي النون أن تفاوت الناس في المحبة راجع لتفاوتهم في معرفة الله.

وقد كتب لسان الدين فصولاً ممتعة في المعرفة حررها في أسلوب أدبي صوفي خلاب حيث قال:

«المعرفة اختراق المراتب الحسية والنفوس الجنسية القدسية والبروز إلى فضاء الأزل إذا فني لم يكن وبقي لم يزل مع عمران المراتب ورؤية الجائز في الواجب. . المعرفة مقام يتألف من جمع مفروق وإقبال وشروق وسل عروق ورد مسروق حتى يذهب الكيف والأين ويتعين العين . . المعرفة مقام سامي المنعرج عاطر الأرج ينقل من السعة إلى الحرج ومن الشدة إلى الفرج. . المعرفة عين إن لم تبصر أجزاها أحسن الله عزاها وحقيقة إن لم يجعل الفراق أزاها كانت الغيرة جزاها فهي دائرة مركزها يجمع ومحيطها في التفريق يطمع ليستقبل الملك أجمع ويرى من يرى ويسمع من يسمع، المعرفة صعود ونزول ووقوف ووصول فلا الوصول عن البداية يقطع ولا البداية عن النهاية تمنع من له الأمر أجمع كل ما شاء يصنع حصل القصد واستقر فلم يبق مطمع. . . »[2].

---

(1) الغزالي يقدم المعرفة على الحب ويجعل الحب نتيجة للمعرفة وقد سبق بهذه الفكرة سبينوزا (1632 — 1677) الذي كان يرى حيث يرى الله ونعوت كماله وحقائق أسمائه هي التي تجذب القلوب إلى محبته وطلب الوصول إليه لأن القلوب إنما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه وتشتاق إليه وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره بحسب معرفتها بصفاته فإذا ضرب ضرب دونها حجاب معرفة الصفات والاقرار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة وملزوم لها إذ وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممتنع (المدارج ج 3 ص 224).

(2) إلى أن قال: «العارف هش بش بسام فيجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويبسط من =

وقد فصل ابن الخطيب مراتب العارفين وهي ثلاث ثم أقسامهم وهي سبع زمر: (أهل التقليد وأهل النظر وأهل التنزيه وأهل التشبيه وأهل العجز وأهل الاتحاد وأهل التحقيق) ثم مدارج ارتقاء العارف وآخرها التشبه بالعالم الأقدس «وفي هذا الطور يعاين العارف كل الجمال ومعدن جزئه فيهيم به ويستعد لقبول الفيض من ذاته فيتوصل منه إلى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده..».

نظرية الجمال

يقول ابن الخطيب: «الوجود كله ظلمة لولا نور الله الذي أشرق عليه ولا نور إلا نور الله.. ونوره الأقدس هو سر الوجود والحياة والجمال والكمال.. فكل ما وقعت عليه حواس الإدراك مما يفيدها (أي النفوس) جنسه أو يثير نفحتها جماله أو يبهرها نوره أو يسوقها حبه أو يروقها تناسبه وحكمته ليس إلا نور الله.. والجمال على نوعين فالجمال المطلق لا يليق إلا بالله.. وهو الجمال الإلهي الذي لا يعلل ولا يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه.. والجمال المقيد أيضاً نوعان جمال كلي وهو الجمال الإلهي الساري من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله من عقل ونفس وفلك وكوكب وطبيعة وجسم وهيولى وعنصر ومعدن ونبات وحيوان قد نال منه كل بقدر احتماله ولولا ذلك ما بقي وجوده ولا برزت حقيقته ولا قامت ذاته وهو سر الوجود كله وبه ظهر ومدده متصل.. فلا يتجلى حق تجليه إلا لمن صار الحق سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وبالجملة من صارت ذاته كلية أدرك الجمال الكلي أو جزئية أدرك الجمال الجزئي ومن أدرك هذا الجمال الكلي.. وتوصل إليه لم يرَ للأشياء معنى إلا العدم وأن وجودها إنما هو ذلك النور..

= الخامل مثل ما يبسط من النبيه.. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق» وهذه العبارة الأخيرة مع الأولى من كلام ابن سينا فقد نسبها إليه الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه عن «محمد عبده» ثم قال ابن الخطيب: «العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيبة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن صحبة الباخل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرفها زلة بشر ونساء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق..».

وجمال جزئي وهو خفي وجلي فالخفي جمال في الشيء معقول عن الحواس ولا يدرك إلا بنور العقل الذي يناسبه ويرجع إلى المعنى الأول وهو أن يستتبع العقل ذلك الجمال الخفي حتى ينتهي به إلى أصله والجمال الجلي وهو الذي يتعلق بالجسوم لا على جهة الحلول فيها إنما هو إشراق وإنارة وهو مدرك الحواس التي لا تدرك شيئاً مع أشكال الجسوم وأوضاعها وما أدركته إنما هو الجمال ومظهره لا ذاته والنفس هي التي تجرده من العلائق بعد ذلك بصورة الشم والجسم أدركت النفس بسببه الجمال وهو الذي يسمى بالكمال.. فالجمال الخفي هو المعنى المجرد من الجمال اللائح على الأشكال الإنسانية ولا يدرك بالحواس..»

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض بقوله:

فالعين تهوى صورة الحسن التي   روحي بها تصبو إلى معنى خفي
ومعنى وراء الحس فيك شهدته   به دق عن إدراك عين بصيرتي

وابن الفارض يميز أيضاً بين نوعي الجمال: المطلق والمقيد حيث يقول:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل   بتقييده ميلاً لزخرف زينة

نظرية المحبة

المحبة عند ابن الخطيب اسم جامع لأقسام الحب والعشق(1) والفرق بينهما أن المحب لا يخلو إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله وكان له فيها تكسب واختيار سمي محباً اصطلاحياً وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون له فيها اختيار ولا تكسب سمي عشقاً فالمحب مريد والعاشق مراد.

---

(1) عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة 177 هـ. كان يؤثر لفظة العشق على لفظة المحبة في جانب الله لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية (Lexique - Massig 174) وقيل العشق غير جائز في حق الله لأنه كما قال أبو علي الدقاق مجاوزة الحد في الحب والحق سبحانه لا يوصف بأنه جاوز الحد (الرسالة القشيرية ص 145) ولكن أبا الحسن النوري المتوفى سنة 295 هـ رأى ان العشق ليس أكثر من المحبة (massignon: recueils de textes inédits p. 51) ومع ذلك فإن مالك بن دينار المتوفى سنة 131 هـ لم يكن يستعمل لفظة الحب فيما يتعلق بالله ولكن يستعل بدلها لفظة الشوق.

المحبة أصل الوجود[1] والوجود كله مبدأ المحبة والبغضة وهما علتا الكون والفساد والبغضة تقابل المحبة مقابلة العدم كالنور والظلمة «إذ لا معنى للظلمة إلا عدم النور والعدم لا ذات له.. والحب معنى الوجود المقيد.. والإنسان أخص الجميع بالمحبة المؤدية إلى محبة الله تعالى التي في ضمنها السعادة والبقاء.

وقد قسم ابن الخطيب المحبة إلى محبة نوال ومحبة مناسبة وهي التخلق بصفات المحبوب ومحبة جمال ومحبة ممازجة وذكر مراتب الحب وهي الهوى والصبابة والعشق والتبتل والعلاقة والولوع والكلف والشغف والالفة والغرام والخلة والتتيم والوله والتدله والاصطلام والهيام والجواء واللوعة واللاعج والبلبال والتبال وقد عرف كل مرتبة على غرار ابن قيم الجوزية في «روضة المحبين» (ص 25) الذي ذكر علاوة على ابن الخطيب العلاقة والصبوة والمقة والوجد والدنف والشجو والشوق والخلابة والتباريح والسدم والغمرات والوهل والشجن والاكتئاب والوصب والكمد واللذع والحرق والسهد والحنين والفتون والجنون واللمم والخبل والرسيس والداء المخامر والود والخلم والتعبد! ويرى ابن القيم كابن الخطيب «ان العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب المحبة (روضة المحبين ص 63) وكذلك ابن عربي الحاتمي الذي يقول في «فصوص الحكم» «.. إن الحركة أبداً إنما هي حبيبة.. الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب..» (ص 203).

والمحبة أنواع: محبة المحدث للمحدث والمحدث للقديم والقديم للقديم.. فمحبة المحدث للقديم محبة فرع لأصل وحنين جزء لكل ومحبة القديم للمحدث محبة مؤثر لأثر وصانع لصنعه.. ومحبة القديم للقديم ثناؤه

---

(1) قال ابن الفارض يصف المحبة:

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة ... بها احتجبت عن كل من لا له فهم

على نفسه.. والنفس إنما تحب الملائم.. والمحبوب الأول عند كل شيء نفسه التي بها أحب ومن أجلها أحب.

والمحبة أصل وعنصر وباب جامع لجميع المقامات الصوفية والأحوال الذوقية والمقامات مندرجة فيها.

والمحبة ليست لا من قبيل ما يكتسب ولا من جنس ما يختار.. إلا أن الإنسان ربما تسبب فيها واكتسب عللها[1].

وقد صرح ابن الخطيب بأنه أحب في صباه وان هذا الحب أداه إلى الحب الإلهي: «ولا آنف من ذكر الهوى بعد أن خضت غماره واجتنيت ثماره وأقمت مناسكه وجماره وما أبرىء نفسي أن النفس لامارة فالهوى أول تميمة قلدتني الداية..»:

ألفت طريق الحب حتى إذا انتهى ... تعوضت حب الله عن حب غيره
وبدا له من بعدما اندمل الهوى ... برق تألق موهنا لمعانه

«وعنَّ لي أن أذهب بهذا الحب المذهب المتأدي إلى البقاء الموصل إلى ذروة السعادة في معارج الارتقاء الذي غايته نعيم لا ينقضي أمده ولا ينفد مدده ولا يقصر وصله ولا يفارق الفرع أصله حب الله المبلغ إلى قربه المستدعي لرضاه...»:

وعذلت أهل العشق حتى ذقته ... فعجبت كيف يعيش من لا يعشق

بلاني (الحب) بالغرض الذي هو من القلوب سر أسرارها ومن أفنان الأذهان بمنزلة أزهارها ومن الموجودات وأطوارها قطب مدارها... وعسى الذي انطق شوقاً أن ينطق ذوقاً والذي حرك سفلاً أن يحرك فوقاً والذي يسره مقالاً أن يكفيه حالاً ونحمد الله على الكلف بهذه الطريقة وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم..

---

(1) يرى ابن الفارض عدم الاكتساب حيث يقول:

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلة

الحب حياة النفوس الموات وعلة امتزاج المركبات وسبب ازدواج الحيوان والنبات.. ليس كالحب الذي دون فيه المدونون ولعبت بكرة أقباسه صوالج الجنون وقاد الهوى أهله بحبل الهون وساقت فيه للمنون حين نظرت النفوس من سفلى الجنتين ورضيت الأثر عن العين وباعت الحق بالمين ولم تحصل إلا على خفي حنين.. وارحمتا لعشاق الصور.. كلفوا بالمحاسن الزائفة الزائلة:

فـارقـني الـرشـد وفـارقـتـه لـمـا تـعشـقـت بـشـيء يمـوت

إنما الحب الحقيقي حب يصعدك ويرقيك ويخلدك ويبقيك ويطعمك ويسقيك ويخلصك إلى فئة السعادة ممن يشقيك ويجعل لك الكون روضاً ومشرب الحق حوضاً ويجنيك زهر المنى ويغنيك عن أهل الفقر والغنى ويخضع التيجان لنعلك ويجعل الكون متصرف فعلك ليس إلا الحب ثم الوصل والقرب ثم الشهود ثم البقاء بعدما اضمحل الوجود فشفيت الآلام وسقط الملام وذهبت الأضغاث والأحلام واختصر الكلام ومحيت الرسوم وخفيت الأعلام ولمن الملك اليوم والسلام.

وكتب ابن الخطيب في المحبة فصولاً أشبه بالتي كتبها حول المعرفة: «المحبة بحر بعيد الشط وخط والفناء منتهى الخط.. المحبة مهوى بعيد ومجال وعد ووعيد من خل يقلى ثم خيال يولى... المحبة ظهر لا يركبه من يرى الموت فينكبه ولا يعلوه من يأتي إلى وادي الفناء فيسلوه.. كم قصمت المحبة من ظهر وكم صيرت من سر إلى جهر أولها العاقل المشهور وآخرها الطي المنشور ثم الموت والنشور.. المحبة أنس يستدرج ثم شوق يلجم ويسرج ثم فناء يزعج عن الوجود ويخرج.. المحبة كأس كم جردت من كاس وآس من شمه لم يجد من آس.. المحبة رقة ثم فكرة مسترقة ثم ذوق يطير به شوق ثم وجل لا يبقى معه طوق ثم لا تحت ولا فوق.. الهوى هوان وحمام له ألوان دمع ساجم ووجد هاجم وهيام لا يبرح ثم وراءه ما لا يشرح.. الهوى طريق ولسلوكه فريق الزاد سر مكتوم ووفاء معلوم.. الحب حج ثانٍ لا يثني نفس المريد عنه ثانٍ طريقه التجريد وزاده الفكر وطوافه المعرفة وافاضته الفناء».

وقال ابن الخطيب في قصيدة مدح فيها النبي ﷺ:

سل ما لسلمى بنار الهجر تكويني وحبها في الحشى من قبل تكويني

ولعله أخذ فكرة قدم الحب من ابن الفارض الذي يقول:

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي
تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم

وقال ابن الخطيب يصف اعتزاله الحب الجسماني بعدما اشتعلت ناصيته:

أعار جناب اللهو صفحة معرض وعاف الهوى ورداً وان عذب الطعم
وأضرب عن حظ الهوى عندما استوى وقد أجملت جمل وقد أنعمت نعم
لقد شقيت طوع الصبابة أنفس جفا الرشد مثواها وباينها الحلم
وتهلك دون الشهد شأن ذبابة ومن دون ذاك الشهد لو تشعر السم
علاقة وهم في الخيال تحكمت ويا شد ما يجني إذا استحكم الوهم
إذا لم يقدها بالغرام وجودها إلى عدم الوى بموجودها العدم

وقد عبر ابن الفارض عن هذا الفناء في المحبوب فقال:

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيا ولم تفن ما لا نجتلي فيك صورتي
فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلت

ولا شك أن ابن الخطيب استقى مواد ما كتبه في الحب عن سلفه من الصوفية المتقدمين كالجنيد المتوفى سنة 297 هـ الذي استعمل لفظة المحبة وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها وقد عني القرن الثالث بمسألة المحبة حتى أن المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ذكر فيه أن الحب منة إلهية أودع بذرتها في قلوب محبيه كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد وكان ذو النون المصري المتوفى سنة 245 يستعمل لفظة الحب كما كان أول من فصل مسألة المعرفة (Lexique Massignon p. 186) أما المدرسة الخراسانية في القرن الثالث ففيها يحيى بن معاد الرازي المتوفى سنة 258 هـ

الذي استعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً ويقول عنه ماسينيون بأنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب.

وقد وصف الجنيد حال المحب في المحبة فقال: «عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه ناظر إليه بقلبه أحرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبه فإن تكلم فبالله وإن نطق فمن الله وإن تحرك فبأمر الله وإن سكن فمع الله فهو بالله والله ومع الله».

وعرف الحلاج حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك» وقال أبو يعقوب السوسي: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة» (أنظر الرسالة القشيرية ص 143 — 148) ويقسم عمر السهروردي الحب إلى عام وخاص فالعام هو امتثال الأمر وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء وهذا الحب من المقامات لأن لكسب العبد فيه مدخلاً والحب الخاص هو حب الذات الناشىء عن مطالعة الروح وفيه السكرات وهو اصطناع من الله الكريم لعبده واصطفاء له وهو من الأحوال لأنه محض موهبة (العوارف على هامش الإحياء 1348 ج 4 ص 335) وقال ابن عربي في شرح ترجمان الأشواق (ص 40): «ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به!» وقال في نفس الصفحة: «بأن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة». أما رابعة العدوية فقد قال عنها الأستاذ ماسينيون إنها تركت في الإسلام أريجاً من الولاية لن يتبخر وإنها استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن (Lexique 193) وهي التي تقول:

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاك

وقد فسر الغزالي حب الهوى بقوله: «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه وانعامه عليها بحظوظ العاجلة (إحياء ج 4 ص 266).

ولا يخفى ما كان لهذه الأقوال من أثر قوي فيما كتبه ابن الخطيب عن المحبة.

خاتمة

بهذا نختتم بحثنا عن ابن الخطيب وهو بحث يقتضي استيفاء بعض مناحيه مجلدات لاستقراء مجموع ما انطوت عليه حياة هذا الرجل الفياضة بالنشاط والمثابرة وشواهد العبقرية والنبوغ ولكن ضيق الوقت وشساعة الموضوع اضطرانا إلى تشذيب كثير من الأطراف وتركيز الفكرة وحصر الوجهة في ناحية واحدة من نواحي حياة هذا الرجل المخصابة وتلك الناحية هي تحليل مؤلفات ابن الخطيب واستجلاء مراحل حياته وبعض أنظاره وآرائه في الفلسفة والأخلاق من خلال هذه المصنفات!.

... وهي باكورة نعتبرها إسهاماً متواضعاً في اداء بعض الواجب الذي يطوق الأمة العربية جمعاء وبالأخص منها المغربية لما لهذا الرجل على لغة الضاد من إياد وحقوق...!

... وعسى أن نكون قد وفقنا في ذلك وأن تعقب دراستنا المقتضبة دراسات أوساع وأوفى!

والحمد لله رب العالمين!!

فاتح ذي الحجة 1367

فهرس

دار الغرب الإسلامي

شارع الصوراتي (المعماري) ـــ الحمراء ـــ بناية الأسود
تلفون: 340131 - 340132 ـــ ص.ب. 5787-113 بيروت ـــ لبنان

رقم 23 / 3000 / 5 / 83